JAIME BALMES

OBRAS COMPLETAS

TOMO III


SICUT CERVUS AD FONTES
B.A.C.

JAIME BALMES

OBRAS COMPLETAS

BIBLIOTECA

DE

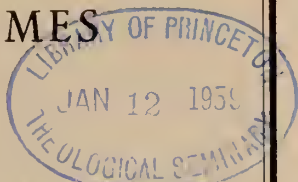
AUTORES CRISTIANOS

BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCION DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.—APARTADO 466

MADRID - MCMXLVIII

JAIME BALMES



OBRAS COMPLETAS

TOMO III

FILOSOFIA ELEMENTAL

Lógica.-Etica.-Metafísica
Historia de la filosofía

y

EL CRITERIO

EDICIÓN DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, DIRIGIDA POR LA FUNDACIÓN BALMESIANA DE BARCELONA, SEGÚN LA ORDENADA Y ANOTADA POR EL P. CASANOVAS, S. I.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID - MCMXLVIII

NIHIL OBSTAT:

Dr. Andrés de Lucas,
Censor.

IMPRIMATUR:

† Casimiro,
Ob. aux. y Vic. gral.

Madrid, 6 diciembre de 1948

INDICE GENERAL

FILOSOFIA ELEMENTAL

Págs.

E T I C A

METAFISICA

ESTETICA

IDEOLOGIA PURA

GRAMATICA GENERAL O FILOSOFIA DEL LENGUAJE

Págs.

PSICOLOGIA

TEODICEA

Págs.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

EL CRITERIO

Págs.

Págs.

Págs.

CURSO DE FILOSOFIA ELEMENTAL

PROLOGO DE LA EDICION «BALMESIANA»[1]

La publicación de la Filosofía fundamental *despertó en muchos el deseo de tener una obra elemental para las clases. Esta idea fué propuesta a Balmes casi simultáneamente en España y en Francia. Aun sin estas insinuaciones es de presumir que Balmes hubiera tenido el mismo pensamiento, dada la importancia que en* El criterio *da a los estudios elementales. De todas estas razones nació el* Curso de filosofía elemental.

La primera noticia de él que encontramos en el Epistolario *es ya total y con aquel aire ejecutivo que tienen todos los planes balmesianos. Era el mes de junio de 1846; acababa de entrar en prensa el tercer volumen de la* Filosofía fundamental, *y escribe a don Antonio Brusi: «Pienso publicar una* Filosofía elemental, *que deseo esté de venta a fines de septiembre para que la puedan adoptar los catedráticos que gusten. Si me es posible, deseo reducirla a un tomo que, a lo más, no exceda mucho el volumen de* El criterio. *Para mi gobierno quisiera || que usted me dijese a la mayor brevedad si esto es posible en ésa, poniéndose usted con el máximum de lo que puede imprimirse, pues que aun tardaré un poco en tener corriente el original. Se desea esta obra y quiero complacer al público.» (Núm. 280.)*

Este plan rápido no se pudo realizar. Pocos días después de esta carta, Balmes salió para Cataluña, donde estuvo hasta el día 1.º de noviembre, ocupado en terminar la impresión de la Filosofía fundamental *y en la campaña del matrimonio real, que tuvo entonces un desenlace imprevisto. Llegado otra vez a Madrid a principios de noviembre, pone*

[1] Según dijimos en el primer tomo, dos rayas verticales indican dentro del texto de la BAC el lugar en que acaba y principia cada página de la edición «Balmesiana», según la numeración indicada entre paréntesis en la parte superior de la página.

manos en la obra, y en veintiocho días dicen que escribió el primer volumen, o sea la Lógica. Con esta velocidad miraculosa siguieron los demás volúmenes. El día 22 de mayo de 1847 escribe: «Aquí tenemos la friolera de 27 grados de calor en el Réaumur; sin embargo, yo trabajo mucho para acabar en pocos días la Filosofía elemental, y espero que para el 20 de junio tendré impresa toda la obra, incluyendo la Historia de la filosofía. Aguado se me ha comprometido, y me tendrá la palabra.» (Epistolario, n. 330.) Efectivamente, el 16 de julio escribe a su hermano que ya está acabada la impresión y que ha tirado 3.000 ejemplares (ibídem, n. 331). Resulta, pues, que en ocho meses se escribieron e imprimieron los cuatro volúmenes del Curso de filosofía elemental, y aun hemos de tener en cuenta que en este tiempo Balmes arregló y empezó a imprimir la magna colección de los Escritos políticos. Quedó tan rendido y agotado, que a mitad del mes de julio se fué a hacer un viaje a Santander y Ontaneda, y de aquí a París por tercera y última vez. ||

En París le pidieron la traducción de lados muy diferentes. Los que más le apremiaron fueron los benedictinos de Solesmes. Du Lac, entonces novicio, le escribía: «En Francia no tenemos ningún libro de esta clase que valga la pena: los mejores no valen nada.» Cuando supieron que el mismo Balmes pensaba traducirla al latín, Du Lac volvió a escribirle: «Oigo decir con gran alegría mía que usted traduce al latín su Filosofía elemental, y siento necesidad de dirigirle una súplica. Estoy convencido de que, si esta filosofía podía propagarse en las clases de nuestros seminarios. donde tienen autores de una deplorable mediocridad, por no decir cosa peor, se lograría un gran bien. Sería cosa de gran provecho si se arreglaban las cosas de tal manera que la traducción latina de usted se publicara juntamente en Francia y en España, o al menos que la obra se encontrara fácilmente en París y en nuestras principales ciudades.» (Carta de 22 de septiembre de 1847.) El mismo arzobispo de París, monseñor Afre, le prometió que la pondría de texto en su seminario.

Efectivamente, Balmes determinó hacer por sí mismo la traducción latina, y en ella puso mano llegando a Madrid, empezando por darse largos atracones de lectura de los mejores clásicos para tener buen estilo, o a lo menos superior al que se usaba en las escuelas. Queda todavía el original de esta obra, escrito por mano de Balmes hasta el libro tercero de la Lógica, y lo demás de mano de amanuense. En él trabajó desde el mes de octubre de 1847 hasta que en Barcelona la enfermedad le quitó la pluma de la mano. El día 8 de abril escribía a don Antonio Brusi: «Dentro de poco

espero tener traducida || *al latín mi* Filosofía elemental, *que pienso imprimir antes de empezar el año escolar inmediato.»* (Epistolario, *n. 353.) No pudo concluir su trabajo, que terminó el trinitario exclaustrado P. Bruno Casals. Faltando el autor, la estampación anduvo más lenta de lo que solían las obras balmesianas. El año 1848 se publicaron los dos volúmenes de* Logica *y* Metaphysica, *el año 1849 la* Ethica, *y el 1850 la* Historia Philosophiae, *todos bajo el título general de* Cursus Philosophiae Elementalis.

Reproducimos el texto de la primera edición castellana. Para uniformar en alguna manera el tamaño de los volúmenes de esta edición hemos reducido a uno solo la Lógica *y la* Etica, *que Balmes publicó en tomos separados. También hemos uniformado el sistema de titulación del texto, en que había alguna diferencia puramente tipográfica.* ||

LOGICA

PROLOGO

Al escribir este libro no he olvidado las observaciones que emití en *El criterio* sobre la necesidad de reservar para las otras partes de la filosofía las cuestiones ideológicas y psicológicas. He procurado, pues, reducir a reglas breves y sencillas todo lo que se requiere para pensar bien; y me abstengo de ventilar cuestiones difíciles que no pueden comprender los jóvenes al pisar por primera vez los umbrales de la ciencia. Cuando las examine en los demás tratados haré notar las relaciones que puedan tener con la lógica. Convengo en que algunas de dichas reglas y las razones en que se fundan se entienden mejor después de haber hecho estudios serios sobre la ideología y la psicología, y que en el orden analítico estas dos ciencias preceden al arte de pensar; pero en los libros de enseñanza no se busca lo más filosófico, sino lo más útil para enseñar. Por este motivo se ha distinguido siempre entre el método de enseñanza y el de invención.

Tocante a la exposición de las formas dialécticas || he guardado un medio: ni les doy excesiva importancia ni las estimo en menos de lo que merecen; omito lo superfluo, sin olvidarme da lo útil.

Como el arte de pensar no se aprende con solas las reglas, hubiera multiplicado de buena gana los ejemplos en que se viese la aplicación de las mismas; pero me ha retraído el temor de que la obra saliese demasiado abultada, cuando mi propósito era reducirla a la menor dimensión posible. Además, he creído poderme excusar de extenderme demasiado con poner las citas de *El criterio*, donde se hallarán las ampliaciones correspondientes. ||

NOCIONES PRELIMINARES

CAPITULO I

Objeto y utilidad de la lógica

1. El objeto de la lógica es enseñarnos a conocer la verdad. La verdad es la realidad. *Verum est id quod est*, es lo que es, ha dicho San Agustín. Puede ser considerada de dos modos: en las cosas o en el entendimiento. La verdad en la cosa es la cosa misma; la verdad en el entendimiento es el conocimiento de la cosa tal como ésta es en sí. A la primera la llamaremos verdad real u objetiva; a la segunda, formal o subjetiva. «El sol existe», esto es una verdad real o en la cosa; «conozco que el sol existe», esto es una verdad formal o en el entendimiento.

Los conocimientos no valen nada si carecen de verdad. ¿De qué sirve una muchedumbre de pensamientos a los que nada corresponda? El entendimiento debe ponernos en comunicación con los objetos; si no los conoce tales como son en sí, dicha comunicación es nula, porque || entonces el conocimiento no se refiere al objeto real, sino a una cosa diversa (véase *El criterio*, c. I) [vol. XV].

2. La lógica natural es la disposición que la naturaleza nos ha dado para conocer la verdad. Esta disposición puede perfeccionarse con reglas fundadas en la razón y en la experiencia.

Hay reglas para dirigir el entendimiento al conocimiento de la verdad y hay principios en que estas reglas se fundan: el conjunto de estas reglas y de estos principios constituye la lógica artificial. En cuanto prescribe las reglas es arte; en cuanto señala la razón de las reglas es ciencia. Por ejemplo: el arte prescribe las cualidades de una buena definición: la ciencia señala la razón de lo prescrito en la regla; el arte dice cuáles son las argumentacio-

nes legítimas: la ciencia enseña el porqué de su legitimidad.

Arte es un conjunto de reglas para hacer bien alguna cosa; y es posible formar un conjunto de reglas para llegar al conocimiento de la verdad; pues que, siendo la verdad el objeto de nuestro entendimiento, para llegar a ella debe haber un camino que la reflexión puede hacernos conocer. Trazado este camino en un conjunto de reglas tendremos la lógica como arte.

El entendimiento no es una facultad ciega: cuando sigue un camino sabe, o al menos puede saber, por qué le sigue; luego es capaz de señalar la razón de las reglas que observa para llegar al conocimiento de la verdad. El conjunto de estas razones será la lógica como ciencia. ||

Ahora podemos definir la lógica artificial diciendo que es el conjunto de las reglas que nos guían para conocer la verdad y de las razones en que se fundan.

La lógica artificial puede sernos útil; pues que si el entendimiento sirve para dirigir las demás facultades, claro es que puede dirigirse a sí propio por medio de la reflexión. ||

CAPITULO II

Facultades del alma de cuya dirección debe cuidar la lógica

3. Las verdades son de diferentes clases; porque siendo la verdad la cosa misma, la diferencia de las cosas implica diferencia de verdades.

La diferencia de las verdades exige diferencia de medios para alcanzarlas. Esta es una regla importantísima y fundamental. No todas las verdades se deben buscar por un mismo método. Quien discurra del mismo modo en las ciencias morales y en las matemáticas, en las de observación que en las exactas; quien busque la verdad en la literatura y en las bellas artes por el mismo método que en las ciencias, incurrirá en gravísimos errores. Cada orden de verdades requiere un método especial del que no se puede prescindir.

4. El hombre, a más del entendimiento, tiene otras facultades que le ponen en relación con las cosas; por lo que una buena lógica no debe limitarse al solo entendimiento;

ha de extenderse a todo cuanto puede influir en que conozcamos los objetos tales como son. ||

Las facultades de nuestra alma de que debe ocuparse la lógica son: la sensibilidad externa, la imaginación, la sensibilidad interna o facultad del sentimiento y, por fin, la inteligencia.

5. La sensibilidad externa es la que se ejerce por los cinco sentidos: la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto. Esta nos pone en comunicación con el mundo corpóreo.

6. La imaginación es la facultad de reproducir en nuestro interior las impresiones de los sentidos, independientemente del ejercicio de éstos, y de combinarlas de varias maneras, sin necesidad de sujetarse al orden con que las hemos experimentado. Aunque no tengo delante una pirámide que he visto, reproduzco su imagen en mi interior: he aquí un acto de la facultad imaginativa, el cual se ejerce independientemente del sentido. He visto montañas, he visto oro, mas no he visto nunca una montaña de oro; pero, si quiero, puedo muy bien imaginármela, en cuyo caso reúno las dos sensaciones, oro y montaña, sin embargo de no haberlas hallado juntas en la realidad. He visto animales, y he visto locomotivas de caminos de hierro; si me imagino un monstruo viviente del tamaño y las formas de la locomotiva, y el ruido de ésta le convierto en bramido, y el humo que de ella se exhala le trueco en aliento inflamado que sale de la boca y narices del monstruo, con la reunión de dos sensaciones formo un ser que no existe en la realidad. ||

7. Difícil es el explicar con palabras lo que se entiende por sensibilidad interna; diremos, sin embargo, que es aquella facultad delicada que nos pone en relación con los objetos, independientemente de la naturaleza particular de la sensación externa, de la imaginación y del conocimiento. Esta definición se comprenderá mejor con ejemplos.

Hay un hombre gravemente herido; todos ven la misma herida, saben su causa, conjeturan su resultado. El sentido, la imaginación, el conocimiento, son semejantes. Se acerca al corrillo una mujer; un grito agudísimo sale del fondo de su pecho. ¿Ha visto, imaginado ni conocido algo que no viesen y conociesen los otros? No; pero ha *sentido* algo que ellos no sentían; es la madre de la víctima: he aquí el sentimiento. En esta facultad se comprenden aquí todas las pasiones.

8. La inteligencia, tomada en su mayor generalidad, es la facultad de conocer las cosas. Estas pueden ser conocidas de una misma manera, y, sin embargo, ser objeto de sensaciones, imaginaciones y sentimientos muy diferentes.

9. Reunamos en un solo ejemplo el ejercicio de las

cuatro facultades explicadas. Supóngase un estanque de agua a la vista de algunas personas. El agua del estanque es objeto: 1.°, de la *sensibilidad externa*, esto es, de la vista; 2.°, de la *imaginación*, para uno que aparte los ojos del estanque, pero teniéndole presente en su interior; 3.°, de la *sensibilidad interna*, para uno de los espectadores que recuerda haber visto anegarse || en el mismo estanque una persona querida u otro lance ingrato o agradable; 4.°, del *entendimiento*, para el matemático que calcula la superficie del estanque, el naturalista que examina las propiedades del agua o el médico que se ocupa de la influencia de los vapores de la misma sobre la salud de los habitantes de la comarca.

10. El conocimiento y el juicio de la verdad están únicamente en el entendimiento. Las demás facultades le auxilian ofreciéndole objetos exteriores o afecciones de la misma alma; pero ellas en sí mismas no conocen. La naturaleza nos las ha dado para ponernos en comunicación con los objetos, para presentárnoslos bajo ciertas formas y afectarnos de varias maneras; pero reservando siempre el verdadero conocimiento a la facultad superior que debe presidir a todos los actos internos y externos del hombre, el entendimiento.

11. Sin embargo, es tal y tan continua la necesidad que el entendimiento tiene de estas facultades, que, si no acertamos a dirigirlas bien, caemos en muchos errores. Así, aunque el entendimiento sea la facultad que la lógica se propone principalmente dirigir, no puede desentenderse de las otras, so pena de no lograr lo que intenta.

Como estas facultades auxiliares se hallan en comunicación inmediata con los objetos, de la cual carece el entendimiento, y, para que éste conozca, necesita que aquéllas le presenten materiales o le exciten de alguna manera, resulta que estamos expuestos a frecuentes errores por las equivocadas noticias que ellas nos ofrecen. || Son, por decirlo así, unos testigos cuya falta de veracidad extravía al entendimiento; y así, antes de tratar de esta facultad principal, procuraremos fijar las reglas que deben tenerse presentes para evitar que sirvan de obstáculo en el camino de la verdad las facultades que nos han sido concedidas como un medio para conocerla. ||

LIBRO I

FACULTADES AUXILIARES

CAPITULO I

Reglas para dirigir bien los sentidos

12. El objeto inmediato de los cinco sentidos es ponernos en comunicación con el mundo corpóreo; pero no se limita a esto su utilidad, pues que, excitado nuestro espíritu por las impresiones sensibles, adquiere el conocimiento de cosas incorpóreas.

Para usar bien de los sentidos es necesario aplicar las reglas siguientes:

1.ª

13. El órgano del sentido debe estar sano.

La experiencia de cada día nos enseña las alteraciones que las enfermedades producen en nuestra sensibilidad: a un paladar indispuesto, todo le parece amargo; || el que experimenta una fuerte calentura siente un calor o un frío intolerable en un aposento muy templado.

2.ª

14. Es preciso atender a la relación entre el órgano del sentido y los objetos, la que debe ser cual corresponde a las leyes de cada uno.

Un cuerpo cilíndrico visto por el lado nos presenta su longitud; mirado de tal manera que la visual sea perpen-

dicular a una de sus bases nos ofrece un círculo. Estando el agua en la misma temperatura la encontramos fría o caliente según la disposición de nuestra mano. Un mismo objeto se nos ofrece de maneras diferentes según le miramos al través de un vidrio de diversa configuración. Una campiña nos parece tener los colores más o menos vivos según que la atmósfera está más o menos transparente.

3.ª

15. Cada sentido debe ceñirse a su objeto propio.

Los sentidos tienen objetos característicos: la vista los colores, el olfato los olores, y así los demás. Cuando se quiere que un sentido dé testimonio de objetos que no le pertenecen es muy fácil caer en error.

Hemos comido varias veces un manjar que tiene el olor *A*, el color *B* y el sabor *C;* aquí juegan tres sentidos, cada cual con el objeto que le corresponde: supongamos || que sentimos el olor *A*, sin ver el objeto que le despide, y que desde luego atribuímos al cuerpo oloroso el color *B* y el sabor *C*. Claro es que sería muy fácil engañarnos, porque el testimonio de un sentido le extendemos a tres objetos diferentes, pues que, por haber hallado unidas estas cualidades en otro caso, inferimos que deben estarlo en el actual. Es evidente que el mismo olor *A* puede salir de un cuerpo que no tenga el color *B* ni el sabor *C*, sino otros muy diversos.

La vista juzga principalmente de los colores, y, a su modo y con ciertas circunstancias, nos hace también discernir los tamaños y figuras; mas, en cuanto a este último discernimiento, no siempre es juez competente, como se manifiesta en la alteración con que las distancias nos presentan un mismo tamaño, en la diversidad de figura que nos ofrece un objeto según el punto de vista desde el cual le miramos, y también en las ilusiones que sufrimos, creyendo que son de bulto figuras de sola perspectiva. A cierta distancia se nos presenta un objeto que nos parece de bulto, como, por ejemplo, una moldura, un pestillo de una puerta u otra cosa semejante; pero lo que en realidad hay es una superficie plana en que el pintor ha lucido la habilidad de su arte; la sombra está distribuída con tal perfección, el efecto de la luz en aquel lugar ha sido calculado tan exactamente, que el objeto nos parece destacarse de la superficie, y tomamos por un cuerpo real lo que sólo existe en perspectiva. Los ojos, sin embargo, no nos han engañado; nos presentan lo que deben presentarnos con arreglo a las leyes de la luz y de la visión; leyes fijas y conocidas de antemano, como se manifiesta en el mismo || hecho de haber el pintor calculado el efecto de su

obra contando con ellas. Luego el engaño no nos viene de los ojos, sino de haber sacado al sentido del objeto que le corresponde: la luz y los colores. ¿Cómo se podía prevenir la equivocación? Auxiliando la vista con el tacto.

Mirada desde lejos una torre cuadrangular, se nos presentará redonda; la vista tampoco nos engaña, nos ofrece el objeto tal cual debe ofrecérnoslo; pero nosotros le exigimos que a demasiada distancia y desde un punto de vista no conveniente distinga entre la figura redonda y la cuadrangular.

El oído, en muchos casos, nos indica con bastante aproximación la distancia de un objeto; pero es siempre con sujeción a las leyes de la acústica, fijas y constantes como las de la vista. Si oímos a un ventrílocuo, nos parecerá que la voz sale de un punto mucho más distante del que lo está en realidad. ¿Nos engaña el oído? No; él dice lo que debe decirnos con arreglo a su naturaleza; pero nosotros, que ignoramos las circunstancias excepcionales del objeto que suena, o que, aun cuando no las ignoremos, no estamos acostumbrados a las mismas, experimentaremos una ilusión completa, atribuyendo a engaño del sentido lo que sólo dimana de nuestra precipitación en juzgar.

4.ª

16. Los sentidos deben auxiliarse unos a otros, y su testimonio acorde es tanto más fidedigno cuanto es mayor el número de los que empleamos para un mismo objeto.

El manjar que tenía el olor *A*, el color *B* y el sabor *C* ha desaparecido de la mesa, y se trae otro que despide el mismo olor: el testimonio del olfato no basta para cerciorarnos de la identidad. Pero en auxilio del olfato vienen los ojos: no sólo hay el mismo olor, sino también el mismo color. En vez de un testigo tenemos dos, y, por consiguiente, se aumenta la probabilidad de que el manjar sea el mismo. Si a este testimonio se añade el del sabor, en vez de dos testigos hay tres, y en tal caso podremos asegurar la identidad del objeto.

5.ª

17. No vale el testimonio de los sentidos cuando los hallamos en contradicción entre sí; el fallo debe inclinarse hacia aquel que juzga de su objeto más propio y con menos perturbación en el medio.

Un palo recto metido oblicuamente dentro del agua nos parece curvo; la mano continúa encontrándole recto: el jui-

cio debe ser favorable a la mano, porque se aplica inmediatamente al objeto; y no se debe creer al ojo que ve al través de un medio no acostumbrado, cual es el agua.

6.ª

18. No debe admitirse el testimonio de los sentidos cuando está en contradicción con las leyes de la naturaleza.

Una persona sola en un lugar ve que los cuerpos se || levantan en alto sin que haya ninguna causa que pueda producir aquel fenómeno: debe creer que todo ha sido efecto de su imaginación o de un desvanecimiento momentáneo.

Aquí tratamos únicamente del orden natural y prescindimos de los sucesos milagrosos.

7.ª

19. No debe admitirse el testimonio de nuestros sentidos cuando está en contradicción con el de los demás hombres.

Estando varias personas reunidas en un mismo aposento, una de ellas ve un espectro que atraviesa la habitación; si los demás no han visto nada, la aparición será puramente fantástica; en la realidad sólo habrá un producto de la imaginación.

8.ª

20. Debe sospecharse del testimonio de los sentidos cuando se opone al curso regular de las cosas.

A cierta distancia vemos una persona que nos parece llevar el hábito religioso, por ejemplo, de San Francisco; como estamos en 1847 y no los hay en España, es muy probable que los ojos nos engañan; en 1833 el testimonio de la vista habría sido menos equívoco.

En un país donde reina la paz oímos durante largo rato un ruido muy semejante al de un fuego de cañón || bien sostenido; debemos creer que el oído nos engaña y que hay otra causa cualquiera en que por de pronto no acertamos; en tiempo de guerra el testimonio del oído sería de mayor autoridad.

9.ª

21. El testimonio de los sentidos debe limitarse a las relaciones de los objetos con nuestra sensibilidad, sin extenderse a la íntima naturaleza de las cosas.

Un hombre rudo ve un papel blanco; en seguida se interpone un prisma que descompone la luz; el papel queda cubierto de lindos colores. El rudo dice: «Esto no es la luz; han teñido el papel con algún ingrediente; este vidrio no puede producir semejante variación.» El rudo se engaña. ¿Y por qué? Porque, en vez de limitarse al objeto de la vista, quiere juzgar de la íntima naturaleza de las cosas; por la simple visión pretende conocer bastante la naturaleza de la luz, para decir que es imposible que pasando por el prisma produzca el fenómeno que le sorprende.

Otro ve el humo que sube hacia arriba, y cree que este cuerpo no gravita hacia la tierra, que no pesa nada; se engaña, porque extiende el testimonio de la vista a la naturaleza de la cosa. La vista no le engaña al manifestarle el humo subiendo; la equivocación está en querer inferir de la simple subida la falta de gravedad.

Un cuerpo nos produce la sensación de olor; no nos engañamos en cuanto a la relación del órgano con el objeto; pero si queremos determinar el modo con que el órgano es afectado y el medio con que se le transmite la impresión, el olfato no dice nada sobre estas cosas.

En general, el testimonio de los sentidos es insuficiente para conocer la íntima naturaleza de los objetos corpóreos. La sensibilidad se nos ha dado para percibir los fenómenos, para proporcionarnos noticias; la determinación de las leyes a que el mundo está sometido y el conocimiento de la esencia de los objetos pertenecen a otra facultad. al entendimiento.

10.ª

22. Los sentidos deben emplearse sin ninguna prevención.

La experiencia enseña que los sentidos nos presentan los objetos diferentes, según que nuestro ánimo está prevenido de diferente manera. En una noche obscura una persona medrosa convertirá fácilmente en vestiglo amenazador un árbol cuyas ramas se agitan con el viento; hay dos más largas que las otras, y en medio de ellas se levanta un bulto que no es más que una porción del tronco o una rama más gruesa y más corta que las demás. ¿Quién puede dudar de que el bulto es la cabeza y los ramos los brazos? El hombre lo está viendo, no puede dudar de lo que tiene delante de sus ojos; pero lo que realmente hay es el miedo en su cuerpo; el terrible fantasma es la cosa más inocente del mundo. Si se le acercan al medroso otros que lo sean tanto como él, verán lo mismo que él, por estar prevenidos con el miedo del primer espectador. La terrible aparición quedará fue-

ra de duda si no acude algún hombre sereno que vaya a devolver al fantasma su naturaleza de árbol.

Al ponerse el sol en medio de caprichosos celajes, a veces la imaginación se recrea en trocar las nubes en extravagantes figuras: ora es un castillo rodeado de lindas almenas, en cuyo centro descuella una torre colosal; ora un gigante montado en un caballo más grande que el de Troya; ora un mar de fuego cubierto de soberbias naves y bellísimas falúas. Al principio cuesta algún trabajo el coordinar las varias partes, pero después de un rato en que la vista trabaja de acuerdo con la imaginación, poco falta si las ilusiones no se convierten en realidades; ya nos parece que no imaginamos, sino que vemos.

Las opiniones, los deseos, la autoridad influyen muchísimo sobre nuestros sentidos. Varias veces he pensado que no sería tan unánime el fallo favorable a una orquesta si no se supiese de antemano que la música es muy buena, o desde un principio no lo dijesen los inteligentes o los tenidos por tales. Al concluir todos están encantados; y, aunque no pocos representan una verdadera comedia manifestando lo que no sienten, también hay otros que con la mejor buena fe del mundo creen haber percibido la melodía, siquiera tengan un tímpano más duro que el parche de un tambor.

Un hombre irritado habrá visto con toda claridad una sonrisa insultante en los labios de su enemigo, cuando éste no se acordaba siquiera del que se cree ofendido, y si bien comprimía los labios era para no hacer un solemne bostezo, faltando a las leyes de buena sociedad. Demóstenes huyendo en el campo de batalla creía || buenamente que le agarraban de la clámide, cuando en realidad no había otra cosa que los arbustos en que el fugitivo se enzarzaba.

11.ª

23. Para perfeccionar los sentidos es necesario educarlos con mucho ejercicio bien dirigido.

Todos los hombres han menester de esta educación, aun para los objetos más comunes; en lo más necesario, la naturaleza nos la proporciona a medida que nuestra organización se desarrolla y fortalece. Es probable que cuando comenzamos a ver no vemos bien; y lo mismo debe de suceder en los otros sentidos. Con la experiencia se van rectificando los errores; y, cuando el hombre es capaz de reflexionar sobre ellos, la naturaleza le tiene ya educado de la manera conveniente para que no los padezca.

La perfectibilidad de los sentidos se extiende en una escala indefinida, como lo manifiesta la delicadeza a que pue-

den llegar en los ciegos el oído y el tacto. Los que se ocupan en una clase de objetos obtienen con el ejercicio una prontitud y perfección de sentido que asombra a los no ejercitados. ¿Cuántas pequeñas diferencias no percibe un músico, que se escapan del todo a otros, aun cuando tengan por naturaleza el oído tan fino como él? ¿Cuántos pormenores, no sólo artísticos, sino también puramente visuales, no se ofrecen a un pintor ejercitado, que, sin embargo, se ocultan del todo a otros que tienen la vista mejor, pero que no se han ocupado de pintura? El paladar, || el olfato, el tacto se perfeccionan también con el ejercicio; quien está acostumbrado a delicados manjares nota con mucha más facilidad las pequeñas diferencias del condimento. El que ha respirado muchos aromas los distingue con rapidez y exactitud. Un cambio de ropa interior, imperceptible para una persona grosera, será tal vez insoportable a quien las haya usado siempre muy finas (véase *El criterio*, c. V) [vol. XV]. ||

CAPITULO II

La imaginación

24. La imaginación tiene dos funciones: 1.ª, reproducir en lo interior las sensaciones recibidas; 2.ª, combinarlas de varias maneras. Lo primero constituye la memoria imaginativa, lo segundo la inventiva de la imaginación.

SECCION I

Memoria imaginativa

25. La perfección de la memoria imaginativa consiste en que las sensaciones pasadas se nos representen pronto y fielmente. Aquí la belleza no entra para nada; la imaginación en este caso debe retratar, y la perfección del retratista está en copiar exactamente el original.

26. La memoria imaginativa es perfectible como todas las facultades humanas; su mejor auxiliar es el orden.

Esta regla se funda en un principio ideológico, a saber: que las impresiones se reproducen en nuestro espíritu || según el modo con que las hemos recibido, o según el arte con que las hemos coordinado, por medio de la reflexión.

Visitamos un gran establecimiento fabril: en uno de sus departamentos se preparan las primeras materias; en otro se elaboran los varios objetos; en otro se les da la última mano; en otro, por fin, se los dispone en bultos o cajones para hacer las remesas, o se les distribuye del modo conveniente para que pueda examinarlos el comprador. Si la visita se hace con desorden, pasando de una a otra pieza, recorriendo ahora una parte de los almacenes, admirando luego la construcción ingeniosa de una máquina, y continuando de este modo sin ninguna regla, se verán muchas cosas, quizás se las examinará muy bien aisladamente, pero será difícil recordarlas; por el contrario, si se ha procedido con método, formándose primero una idea general del edificio, de sus partes principales y de los objetos a que se destinan, fijándose luego en las divisiones y subdivisiones de cada departamento, siguiendo el orden de la fabricación, comenzando por las primeras materias y acabando por los estantes del despacho, se ligará todo fuertemente en la memoria; el recuerdo de un objeto excitará el de otro, y con poco trabajo se podrá dar cuenta de todo lo que se ha visto, aunque haya transcurrido mucho tiempo.

27. Es necesario acostumbrarse a ordenar las cosas en la memoria como en un libro de registro; de esta suerte se simplifica lo más complicado y se retiene sin dificultad lo que de otro modo se olvidaría fácilmente. No todos disponen del tiempo y paciencia que son menester || para aprender la mnemónica, cuya utilidad para el común de los hombres es harto problemática; pero todos pueden emplear esos medios de orden que no exigen ningún estudio científico y que se adquieren fácilmente con un poco de cuidado y reflexión.

28. Para recordar con facilidad y exactitud conviene ligar los objetos en la memoria con alguna relación: ésta puede ser de espacio o lugar, de tiempo, de causalidad, de semejanza, según las cosas que se quieren retener.

Relación de espacio o lugar

29. La experiencia nos enseña que al acordarnos de un lugar nos acordamos de las cosas contenidas en él. Así es indudable que si nos proponemos recordar varios objetos lo conseguiremos más fácilmente y mejor si los ligamos con la relación de un mismo lugar; lo cual se logrará tomando uno o más puntos salientes a los cuales podamos referirnos. La topografía de un país se nos conservará en la memoria más fácilmente y con más exactitud si tomamos alguna cordillera de montañas, la corriente de un río, un

pico elevado u otra particularidad cualquiera a la que refiramos todo lo demás.

Relación de tiempo

30. En el tiempo se ordenan los sucesos tomando uno muy notable que sea como un eslabón mayor que los otros en la cadena de los acontecimientos. En esto || se funda la utilísima costumbre de dividir la historia en grandes épocas, refiriéndose a la fundación o ruina de un imperio o a otro suceso muy grande por su naturaleza o resultados.

El curso ordinario de la vida también podemos distribuirlo en épocas notables por algún acontecimiento público o privado, ajeno o propio, que por sus circunstancias especiales deje en nuestro espíritu una huella difícil de borrar, como el principio o el fin de una guerra, una peste, el entronizamiento o la muerte de un monarca, el fallecimiento de una persona querida, un viaje, un cambio de fortuna o de posición social, una nueva situación de la familia, y otras cosas semejantes.

31. Es evidente que si las dos relaciones de espacio y tiempo se unen, grabarán más fuertemente el hecho en la memoria; claro es que recordaremos con más facilidad una serie de acontecimientos que se liguen no sólo con un lugar muy señalado, sino también con una época muy notable.

Relación de causa y efecto

32. Sobre la relación de causa y de efecto basta tener presente que no debe ser facticia, sino fundada en la misma naturaleza de las cosas; de lo contrario, es fácil olvidarse, porque fácilmente se olvida lo que es mero producto de la imaginación sin fundamento en la realidad. ||

33. En cuanto sea posible conviene apoyarse en la realidad de las cosas: las ficciones, por ingeniosas que sean, no sirven tanto como los hechos.

Suele decirse que los mentirosos, si no han de contradecirse, deben tener mucha memoria; y en efecto es así, como lo manifiestan las continuas contradicciones en que incurren. Un viajero que en realidad ha tenido una aventura, por ejemplo un gran temporal, un asalto de ladrones, un vuelco de carruaje, un vado peligroso, la vista de una costumbre singular o de un fenómeno raro de la naturaleza, contará siempre la misma cosa del mismo modo, con idénticas circunstancias de tiempo, de lugar y de cuanto concierne al suceso; pero un mentiroso que, para darse impor-

tancia o por el simple prurito de referir cosas extrañas, cuenta como real una aventura fingida, cambiará fácilmente algunas circunstancias, lo cual pondrá de manifiesto su falta de veracidad. Para no contradecirse nunca no hay medio más seguro que referir sencillamente los hechos tales como han sucedido, sin añadirles ni quitarles nada. Así es que el reo que dice la verdad dice siempre lo mismo, el que miente incurre en frecuentes contradicciones; en lo cual se funda el arte del juez para descubrir la verdad en medio de las imposturas con que la encubren las mañas del crimen o quizá la timidez de la inocencia.

Relación de semejanza

34. El recuerdo que nace de la semejanza es de los más naturales. Con respecto a él observaré lo mismo || que en el anterior. La semejanza debe ser verdadera, y no simple producto de nuestro ingenio. Un entendimiento agudo descubre semejanzas entre las cosas más diferentes; pero como no se fundan en la realidad, pronto falla el recuerdo de lo que en ellas estriba, a no ser que la singularidad de la ocurrencia sea tal que por sí sola se grabe profundamente en el ánimo a causa de su extrañeza o de su gracia.

35. A veces la imaginación nos presenta como sucedidas en realidad cosas que sólo han existido en nuestra cabeza. Los calenturientos toman frecuentemente por sucesos positivos lo que acaban de soñar.

Para evitar las ilusiones de la imaginación recuérdense las reglas siguientes:

1.ª

36. El testimonio de la imaginación es poco seguro en un enfermo.

La experiencia de cada día nos lo enseña, no sólo en los casos de una fiebre intensa que produzca un verdadero delirio, sino también en las personas muy debilitadas por falta de alimento o de sueño o por otras causas.

2.ª

37. El testimonio de la imaginación para ser fidedigno debe ser claro y constante.

Las ilusiones fantásticas suelen ser obscuras y confusas, || mezcladas con mil cosas inconexas, y además varían

con mucha facilidad, no resistiendo por lo común a un cambio de lugar o tiempo.

3.ª

38. La imaginación no merece fe cuando está en oposición con las leyes de la naturaleza.

Estas leyes son constantes, no se alteran sino por milagro; y la imaginación del hombre está sujeta a la influencia de muchas causas que la pueden trastornar. Así, pues, la prudencia aconseja que, en caso de duda, más bien creamos que hay trastorno en la imaginación que mudanza en las leyes de la naturaleza.

4.ª

39. Es preciso desconfiar del testimonio de la imaginación cuando se opone al curso regular de las cosas.

En confirmación de esta regla pueden aducirse las mismas observaciones que se hicieron con respecto a los sentidos.

5.ª

40. El testimonio de la imaginación no merece crédito cuando se opone al de los demás hombres.

Por lo común, más fácil es que se engañe uno solo que muchos; y si éstos son la generalidad de los hombres, || debe tenerse por cierto que el engañado es el individuo que discuerda.

6.ª

41. Para juzgar con acierto del testimonio de la imaginación debemos consultar, en caso de duda, la razón, los sentidos, las leyes de la naturaleza, el curso regular de las cosas, el testimonio de los demás hombres, empleando estos medios con arreglo a las circunstancias del objeto que la imaginación nos representa.

SECCION II

Inventiva de la imaginación

42. La inventiva de la imaginación consiste en la facultad de combinar varias impresiones sensibles, independientemente del modo con que las hemos recibido.

La regla fundamental para dirigir bien la facultad inventiva es la siguiente:

43. La combinación debe ser la que corresponde al fin a que se destina el producto de la imaginación.

El fin principal de las artes útiles es la utilidad; el de las bellas es la belleza: a estos fines debe subordinarse la inventiva de la imaginación. Es bueno reunir las dos cosas cuando sea posible; pero nunca debe perderse de vista el fin respectivo. En un edificio para habitación la belleza debe subordinarse a la utilidad, comprendiendo en esta palabra la comodidad y cuanto se || puede encerrar en la palabra *útil*, tratándose de habitaciones. En un edificio destinado a museo de pinturas la utilidad debe subordinarse a este objeto, construyéndole del modo más adaptado a que los cuadros produzcan debidamente su efecto artístico.

44. La inventiva de la imaginación puede ser dirigida por dos principios, la ciencia o el gusto. Entiendo aquí por ciencia el conocimiento de las leyes de la naturaleza; y por gusto, aquella impresión indefinible que nos hace los objetos agradables o ingratos. La construcción de una galería será dirigida por la ciencia si el arquitecto atiende tan sólo a las leyes de gravedad y equilibrio para dar a su obra la conveniente solidez; y lo será por el gusto si el arquitecto sólo considera el efecto que producirá a la vista.

45. Claro es que en ningún caso debemos ponernos en contradicción con las leyes de la naturaleza, sacrificando los principios de la ciencia a las inspiraciones del gusto. Un palacio podría ser muy vistoso y esbelto, pero de nada serviría la graciosa morada si amenazase desplomarse sobre la cabeza de sus habitantes.

46. En toda obra es necesario distinguir entre la parte de ciencia y la de gusto. En lo primero es preciso atenerse estrictamente a las leyes de la naturaleza; en lo segundo se debe atender a las inspiraciones de la sensibilidad, templadas, empero, y dirigidas por los consejos de una sana razón; para aquello sirven la geometría, la mecánica y todas las ciencias naturales; para esto aprovecha || el estudio de los buenos modelos y el ejercicio de cuanto puede dar cultura y delicadeza a la fantasía y al corazón.

47. La preferencia por lo científico o lo bello debe re-

solverse atendiendo a la profesión de cada uno. El ingeniero ha de cuidar principalmente de la ciencia; el pintor, de la belleza.

Una obra construída con arreglo a los verdaderos principios científicos ya tiene su belleza natural, que, por sencilla, no deja de ser muy agradable. La simple observancia de los preceptos científicos asegura a las construcciones dos calidades que por sí solas hermosean: unidad de plan y regularidad en las partes. Esto por sí solo ya es bello, como lo es una figura geométrica regular perfectamente delineada.

48. La belleza bien entendida no está en contradicción con las reglas científicas. Jamás será bella una estatua de mármol construída de tal modo que, según las reglas de la mecánica, no puede sostenerse en pie o en otra actitud que le haya querido dar el escultor. En el lienzo no se caen las figuras aun cuando el pintor las coloque en contradicción con las leyes de la mecánica; mas por esto no deja de notarse la deformidad, y el artista paga con la pérdida de su reputación el menosprecio de las leyes de la naturaleza.

49. El arte no siempre anda por camino trillado: a veces se levanta en alas de la fantasía y divaga por nuevos mundos. Entonces el artista prescinde de las || reglas mecánicas; pero esta libertad la adquiere cuando se ocupa de objetos no sometidos a las condiciones del universo corpóreo. ¿Quién exigiría a un pintor el que representase una aparición sublime con sujeción a las leyes de la mecánica? En tales casos todo se hace vaporoso, aéreo, fantástico; los cuerpos se espiritualizan, por decirlo así; la grosería de la materia desaparece al impulso de las ideas y del sentimiento.

En todas las materias, pero muy especialmente en las relativas a la imaginación, debe observarse la regla siguiente:

50. Nadie debe escoger una profesión para la cual no tiene disposiciones naturales.

La experiencia enseña que hay hombres muy a propósito para las construcciones mecánicas, así como hay otros incapaces de comprenderlas. Los extremos, tanto en capacidad como en incapacidad, son raros; muy raros son los que cuentan como Mangiamele, pero también son muy pocos los que no son capaces de aprender los rudimentos de la aritmética. Entre los extremos hay una inmensa escala, en la cual los ingenios se hallan distribuídos; no es posible medir los grados de ella con exactitud geométrica, pero una prudente observación puede hacer notar en los casos respectivos si hay o no disposiciones felices, o cuando menos regulares, para la profesión que se trata de escoger (véase *El criterio*, c. I, § 3, y c. III) [vol. XV]. ||

CAPITULO III

LA SENSIBILIDAD INTERNA O FACULTAD DEL SENTIMIENTO

51. La facultad del sentimiento debe ser mirada como una especie de resorte para mover el alma. El hombre sin sentimientos perdería mucho de su actividad y en algunos casos no tendría ninguna. La voluntad puramente intelectual es fría como la razón que la dirige.

52. El sentimiento, no obstante su utilidad como causa impulsiva, es un criterio muy equívoco: una cosa no es buena o mala porque nos agrade o nos desagrade, ni existe o deja de existir porque sea conforme o contraria a nuestros deseos; nos agradan muchas cosas malas y nos desagradan muchas buenas; ora acontece lo que deseamos, ora sucede lo contrario. Quien toma sus gustos por norma de sus actos se hace inconstante y corrompido; quien juzga del ser o no ser de las cosas por sus propios deseos se engaña torpemente, formándose mil ilusiones que el tiempo disipa.

Para dirigir bien el sentimiento recuérdense las reglas siguientes:

1.ª

53. Un sentimiento favorable o contrario a un suceso nada prueba ni en favor ni en contra de la existencia del mismo.

Los que se olvidan de esta regla y juzgan de la realidad de las cosas por sus deseos, esperanzas o temores, se lisonjean con la idea de acontecimientos favorables o se atormentan con la imaginación de la desgracia, no son capaces de formar concepto exacto de lo sucedido ni de prever lo venidero.

2.ª

54. Un sentimiento favorable o contrario a un acto nada prueba en favor ni en contra de la moralidad del mismo.

El vengativo experimenta un fuerte sentimiento que le excita a matar a su enemigo; si juzgásemos del acto por el sentimiento, justificaríamos el asesinato.

El codicioso tiene un fuerte sentimiento que le aparta de devolver la riqueza mal adquirida; si juzgásemos por el sentimiento, condenaríamos la justicia. La vida entera del hombre virtuoso es una lucha con sus pasiones.

3.ª

55. El sentimiento, tomado como un simple hecho natural, puede ser a veces un indicio muy probable, y poco menos que seguro, de la existencia de otro hecho. ||

El daño o el peligro de una persona, ofrecido a la vista de algunas mujeres, revelaría cuál es entre ellas la verdadera madre: nadie pone en duda la sabiduría del famoso juicio de Salomón.

4.ª

56. El sentimiento sirve para decidir del mérito de una obra en las bellas letras y en las artes cuando se trata de objetos que se refieren a él.

La ternura, la delicadeza, y en muchos casos la belleza y la sublimidad, no tienen otro juez que el sentimiento; en tales materias, desventurado el crítico que, abundando en discurso, es incapaz de sentir.

5.ª

57. En todos los actos de la vida el sentimiento debe ser regido por la moral.

Este es el único medio seguro para evitar que el corazón nos pierda. El sentimentalismo, abandonado a sí propio, es un manantial perenne de extravagancia y de corrupción.

6.ª

58. Aun en los objetos que pertenecen de una manera especial a la jurisdicción del sentimiento es indispensable oír el dictamen de la razón y de la sana moral.

Un acto puede ser bello sentimentalmente, y, sin embargo, ser profundamente inmoral. ¿Quién negará || que en la novela y en el teatro de nuestros días abundan los rasgos y pasajes tan propios para el hechizo del corazón como fatales a su inocencia? La belleza de las pasiones no es siempre la belleza absoluta. El sentimiento nos presenta las cosas relativamente a nuestra disposición particular; mas

para juzgarlas del modo debido es necesario considerarlas como son en sí, ya en su naturaleza absoluta, ya en el conjunto de sus relaciones con los demás seres.

7.ª

59. Para obrar con actividad es conveniente avivar el sentimiento favorable a lo que se trata de ejecutar.

Todos sabemos por experiencia que, al estar agitados por una pasión, procedemos con más actividad y energía, y que nuestras fuerzas toman un grande incremento.

8.ª

60. Cuando queremos evitar un acto debemos ahogar los sentimientos que le son favorables.

Proponerse evitar un acto y, sin embargo, conservar y fomentar en nuestro pecho una inclinación que nos impele a él, equivale a dejar la fuerza en la máquina y querer que no se mueva. Suele decirse de ciertas pasiones que no tienen más remedio que la fuga; está máxima puede extenderse a todos los sentimientos cuyas consecuencias debamos evitar. El hombre es tan débil, que para triunfar de sí mismo necesita muy particularmente || del recurso de los débiles, la habilidad: el gran secreto de ésta consiste en guardarse de sí propio, en evitar el encontrarse consigo mismo cara a cara.

9.ª

61. El auxilio del sentimiento es de mucha utilidad hasta en los trabajos puramente intelectuales.

El estudio hecho con entusiasmo es más intenso y más sostenido. El fuego suave, pero vivo, que arde en el corazón multiplica las fuerzas del entendimiento, le da más lucidez, y, fecundizándole con su calor, hace brotar en él aquellas inspiraciones sublimes que cambian la faz de las ciencias. No hay hombre de genio sin este sentimiento exquisito que pertenece de una manera especial a la esfera de la razón: todos los grandes pensadores tienen momentos de elocuencia.

10.ª

62. El sentimiento, como todas las demás facultades del alma, es susceptible de educación.

La experiencia atestigua cuán diferente es el corazón de los hombres según el modo con que le han formado los padres, los maestros y las varias circunstancias de la vida: además, también notamos a cada paso que las personas que han ejercitado mucho los sentimientos con la lectura de libros a propósito, o con el estudio de objetos artísticos, adquieren una delicadeza de que carecen los demás. ||

11.ª

63. La extremada delicadeza de sentimiento no es sinónimo de su perfección y mucho menos de su moralidad.

Personas hay excesivamente sensibles y profundamente corrompidas. El quejido de un doliente será un tormento insoportable para una señora que dejará perecer de miseria a sus infelices vecinos. Otra señora menos sensible derramará bienes y consuelos sobre cuantos infortunados llaman a su puerta. ¡Cuántas hay que lloran tiernamente por la enfermedad de un perrito y miran sin compasión la desgracia de un hombre! Tal vez se encontrarían personas sensibles que formasen parte de la sociedad cuyo objeto es evitar el maltratamiento de los animales, y que con la mayor serenidad del mundo dejarán perecer de miseria a sus colonos para engordar perros y caballos.

Se dirá tal vez que en estos casos no hay delicadeza de sentimiento, sino afectación; mas esto no es exacto. El sentimiento es verdadero, pero está extraviado; porque cuando llega a un excesivo refinamiento se convierte en un refinado egoísmo.

12.ª

64. Todo sentimiento que se limita a una complacencia individual y que no nos impulsa a un acto noble a los ojos de la razón es un instinto ciego, egoísta, de que debemos guardarnos (véase *El criterio*, cc. XIX y XXII) [volumen XV]. ||

LIBRO II

FACULTAD PRINCIPAL: EL ENTENDIMIENTO

CAPITULO I

El entendimiento en general

SECCION I

Objeto del entendimiento

65. El entendimiento es la facultad de conocer. Su objeto no tiene límites; no se circunscribe a las impresiones de los cuerpos, como el sentido; ni a las representaciones internas de ellos, como la imaginación; ni a determinadas relaciones de los objetos, como el sentimiento; se extiende a todo lo que puede ser conocido y, por consiguiente, a todo lo que existe o puede existir.

66. A más de la materia conocida debe atenderse a la forma del conocimiento, o, en otros términos, al modo || con que el entendimiento conocedor se refiere a la cosa conocida: esto da origen a la clasificación de los actos intelectuales y a las varias reglas de que son susceptibles. Comenzaremos por la condición más universal e indispensable en todos los trabajos intelectuales.

SECCION II

La atención

67. La atención es la aplicación de la mente a un objeto.

68. El primer medio para pensar bien es atender bien; sin esta condición es imposible adelantar en ningún estudio, porque sin atender no se ejerce debidamente ningún acto del entendimiento.

69. La atención debe ser firme, pero suave; es necesario evitar el distraerse y el ensimismarse. Conviene trabajar por adquirir la flexibilidad suficiente para pasar de unos objetos a otros según lo exija el curso de las cosas. Los excesivamente delicados en este punto no pueden ser interrumpidos sin desconcertarse. Ningún trabajo, por serio y profundo que sea, debe hacernos olvidar de que somos hombres y de que vivimos en medio de otros hombres.

70. El secreto para alcanzar una atención firme sin dureza y flexible sin flojedad consiste en estudiar con método, en ocuparse de los negocios con buen orden y || cumplir sus obligaciones con ánimo tranquilo y reposado.

71. La falta de método es por sí sola una serie de distracciones; el desorden en la conducción de los negocios es un manantial continuo de desconcierto, pues, llamando la atención hacia muchos lados a un mismo tiempo, la debilita. Las pasiones desordenadas turban el corazón e imposibilitan al entendimiento para fijarse en objetos diferentes de los que a ellas halagan.

72. Todas las reglas de la atención pueden reducirse a lo siguiente: amor de la verdad, método en el estudio, orden en todas las ocupaciones, conciencia pura y tranquila (véase *El criterio*, c. II) [vol. XV].

SECCION III

División de los actos del entendimiento

73. Los actos del entendimiento son tres: percepción, juicio y raciocinio.

74. La percepción es el acto con que conocemos la cosa, sin afirmar ni negar nada de ella. Si pienso en un color, sin afirmar que sea débil o subido, feo o hermoso, limitándome simplemente a pensar en el color, tendré una percepción.

75. El juicio es el acto con que afirmamos o negamos una cosa de otra. ||

Si no me limito a pensar en el color, sino que afirmo interiormente que es claro u obscuro, agradable o ingrato, etcétera, etc., habré formado un juicio.

76. El raciocinio es el acto con que inferimos una cosa de otra.

Si pensando en el mismo color y examinando sus calidades infiero de éstas los ingredientes que han formado la materia colorante y el modo con que se los ha combinado, haré un raciocinio. ||

CAPITULO II

La percepción

SECCION I

Definición y división de la percepción y de las ideas

77. Los objetos para ser percibidos deben estar representados en nuestro interior. A esta representación la llamamos idea. El acto con que conocemos la cosa, sin afirmar ni negar nada de ella, se denomina percepción.

78. Conviene no confundir las representaciones del entendimiento con las de la imaginación: éstas son una reproducción interior de las sensaciones; aquéllas son de un orden superior y forman el objeto de las operaciones intelectuales. Si recuerdo un círculo que he visto en un encerado, limitándome a reproducir en mi interior lo que antes veía con mis ojos, aquella representación interna pertenece a la imaginación; pero si el círculo se me ofrece como una figura geométrica cuyas propiedades considero, la representación es intelectual. Para || comprender la diferencia de estas dos ideas adviértase que la simple representación del círculo la tiene el rudo como el geómetra, y que no carecen de ella los mismos brutos. Estos recuerdan también las figuras que han visto; como el perro la de su amo, el pájaro la del lugar de su nido; y así todos los demás, conforme a sus instintos particulares.

79. La idea, considerada bajo diferentes aspectos, se divide en varias clases.

80. Idea clara es la que representa con lucidez el objeto; y obscura la que carece de esta calidad.

81. Idea distinta es la que lleva su claridad hasta hacernos discernir las varias propiedades de la cosa, siendo confusa la que no llega a este punto.

82. Si la idea nos ofrece todas las propiedades de la cosa, se apellida completa; en el caso contrario es incompleta.

83. La idea es exacta cuando las propiedades de la cosa nos las ofrece todas y con entera precisión de cuanto no pertenece a la cosa; y es inexacta cuando le falta alguna de estas calidades.

84. Se puede notar que los caracteres de distinta, com-

pleta y exacta no son otra cosa que grados de claridad; porque es evidente que a medida que sea mayor la claridad con que se nos represente un objeto, veremos || en él mayor número de propiedades, con más distinción entre ellas y con más separación de todo lo que no le pertenezca.

85. Idea simple es la que no se puede descomponer en otras. Así, entre las imaginativas lo serán las de color, olor, etcétera, etc.; y entre las intelectuales, la de ser, pues a quien no las tenga no es posible explicárselas con palabras. Idea compuesta es la que se forma de varias simples, y se conoce en que se la puede explicar con palabras. Tal es la de triángulo, que se compone de las ideas de tres rectas unidas y que cierran una superficie; hombre, que consta de las de espíritu, cuerpo y unión.

86. Idea abstracta es la que representa la propiedad sin inherencia al sujeto; como sabiduría, virtud, hermosura. La concreta es la que la representa inherente al sujeto; como sabio, virtuoso, hermoso.

87. Idea universal es la que conviene a muchos sujetos, como hombre, que pertenece a todos los hombres; idea individual es la que conviene a un individuo.

88. Las ideas universales tienen también el nombre de especies y géneros.

89. Especie, o idea específica, es la que conviene a muchos individuos; como caballo, que conviene a todos los individuos de esta especie. ||

90. Género, o idea genérica, es la que abraza muchas especies; como animal, que abraza las de caballo, león y todas las demás. El género se divide en supremo, ínfimo y subalterno. El supremo es el que no está contenido en otro; como ser, que es la idea más universal. Infimo es el que no contiene a otros; como metal. Subalterno es el que está contenido en los superiores y a su vez contiene a otros; como cuerpo. Claro es que, según sean las diferentes clasificaciones de las ideas, lo serán también las de los géneros. Así, suponiendo que la idea de reptil nos represente una clasificación de animales bajo la que sólo pongamos las diversas especies de reptiles, el género de reptil será ínfimo; pero si admitimos una clasificación de serpientes en varias especies, la misma idea de reptil será un género subalterno.

91. La clasificación de un género en varias especies no se puede hacer sin fundarla en algo. Esto se llama diferencia: el género de animal comprende al hombre y al bruto; el fundamento de esta clasificación es el que el hombre es racional y el bruto irracional. El género, animal, junto con la diferencia, racional, constituye la especie de hombre; el mismo género con la diferencia, irracional, constituye la especie de bruto. Así diremos que la diferen-

cia es la idea característica que restringe la genérica a un menor número de individuos.

92. La idea individual se llama singular cuando conviene a un individuo determinado, como Sócrates; y particular cuando conviene a un individuo indeterminado, como algún filósofo. ||

93. Idea colectiva es la que expresa un conjunto de individuos unidos con algún vínculo; como sociedad, nación, ejército, academia.

94. Idea absoluta es la que no excita por necesidad otra idea, como ser. Idea relativa es la que excita por necesidad otra idea; como efecto, la de causa; padre, la de hijo; igual, la de otro igual; mayor, la de menor.

95. Idea esencial es la que es necesaria para el concepto de la cosa; la accidental, o modal, es la que no implica esta necesidad. Un hombre sin alma racional no es hombre; así, pues, la idea de racionalidad es esencial al hombre. Pero un hombre puede ser sabio o ignorante, virtuoso o vicioso, hermoso o feo, sin dejar de ser hombre; por consiguiente, estas ideas serán accidentales o modales en el concepto del hombre.

SECCION II

Reglas para percibir bien

96. La percepción puede ser de objetos reales o posibles. Cuando se trata de objetos reales, la perfección de la percepción consiste en percibirlos tales como son en sí. En cuanto a los objetos posibles, la perfección se cifra en percibirlos tales como deben ser, según la materia de que se ocupa el pensador y las condiciones a que se la sujeta. Esto se entenderá mejor con ejemplos. ||

97. ¿Se trata de un círculo real, por ejemplo, la rueda de una máquina? La percepción será perfecta si se conoce con exactitud la forma circular de la rueda, tal como es, hasta con las imperfecciones de su construcción. Si el círculo de la rueda no fuese perfecto, el percibirle como tal sería una imperfección de la percepción. Si hablamos de un círculo posible, entonces la perfección de la percepción consiste en hacer entrar en la idea de círculo todo lo necesario para la esencia del mismo.

98. De estas consideraciones se infiere que el conocimiento de la realidad es tanto más perfecto cuanto más se aproxima a ella; y el de las cosas en el orden de la posibilidad lo es tanto más cuanto mejor se cumplen las condiciones establecidas en los casos respectivos.

Para percibir bien se deben observar las reglas siguientes:

1.ª

99. Atiéndase al objeto de que se trata, apartando la consideración de todo lo que no sea él mismo.

2.ª

100. Si la idea nos viene por medio de palabras, fíjese el sentido de ellas con toda exactitud.

La confusión de las palabras produce confusión en las ideas: innumerables cuestiones se resolverían con || más acierto, o se evitarían del todo, si se tuviese más cuidado en fijar el verdadero sentido de los términos.

3.ª

101. Auxíliese al entendimiento con desenvolver las facultades más a propósito para ponernos en relación con el objeto que hemos de percibir.

En la literatura y en las bellas artes no percibiríamos bien si no echásemos mano de la imaginación y del sentimiento.

4.ª

102. Cuando la percepción se refiere a un objeto simple conviene aislarle del todo y contemplar su idea, sin mezcla de nada más.

5.ª

103. Si el objeto es compuesto, es preciso analizarle y formarse idea clara y exacta de sus varias partes.

6.ª

104. En el examen de las partes no debe perderse nunca de vista el compuesto a que se destinan.

Pésima idea se formaría de las partes de un reloj quien, viéndolas por separado, no atendiese al lugar que deben ocupar en la máquina y a las funciones que han de ejercer. ||

7.ª

105. Para asegurarse de que la percepción es cabal, será bueno hacer la prueba expresando interiormente con palabras la cosa percibida.

Muy a menudo nos formamos la ilusión de que hemos percibido bien el objeto, aunque no acertemos a expresarle con exactitud. En general, la poca propiedad de las palabras indica confusión en las ideas.

Podrá haber más o menos cultura en el lenguaje, según la educación del sujeto, o más o menos propiedad, según el mayor o menor conocimiento del idioma y la mayor o menor costumbre de hablar sobre aquella materia; pero ello es cierto que cuando el conocimiento es claro y exacto, la expresión lo manifiesta de una manera inequívoca. «Ya lo entiendo, pero no lo sé explicar», es un gran recurso para la vanidad y la ignorancia.

8.ª

106. Debe evitarse con sumo cuidado la precipitación. Esta dimana algunas veces de la misma facilidad perceptiva, la que engaña a quien la posee, haciéndole creer que ha visto el fondo de la cosa cuando no ha pasado de la superficie; pero con harta frecuencia nos precipitamos, ya por impaciencia natural, ya por pereza, que, a su modo, es también muy activa cuando se trata de salir pronto del trabajo; ya también por una vanidad pueril que no nos consiente preguntar de nuevo, temiendo desacreditar nuestra perspicacia. ||

9.ª

107. El acto de la percepción no debe estar precedido ni acompañado de nada que pueda hacernos formar un concepto errado.

En los libros y en las cosas encontramos todo cuanto queremos; la preocupación y las pasiones son a nuestro entendimiento lo que es a los ojos un vidrio colorado: todo lo vemos del mismo color del vidrio.

10.ª

108. Es conveniente mirar la cosa en diferentes tiempos en diversas disposiciones de ánimo, para asegurarse de que la hemos visto bien.

Esto es una especie de contraprueba excelente para descubrir la verdad. Por la noche, acalorados con la conversación u otras circunstancias, vemos un objeto de una manera; nos acostamos, dormimos tranquilamente; con el sueño el cuerpo descansa, las pasiones se calman, el espíritu se sosiega; al despertar pensamos de nuevo en el mismo asunto: ya nos parece todo variado, y con harta frecuencia tenemos por un gran disparate lo que por la noche creíamos una medida sumamente acertada.

Las enfermedades, los disgustos, las incomodidades, los alimentos, la temperatura, en una palabra, todo cuanto afecta nuestro cuerpo directa o indirectamente, influye también sobre nuestras percepciones; por cuya razón es necesario tener siempre en cuenta las disposiciones || de cuerpo y de ánimo en que nos encontramos y hacer como el que se propone formarse idea perfecta de un edificio, que procura tomar diferentes puntos de vista.

11.ª

109. Si la percepción se refiere a objetos que puedan someterse a experiencia, es conveniente emplear esta piedra de toque.

Tenemos mucha inclinación a convertir en hechos nuestras ideas; de aquí nacen tantos sistemas extravagantes en las ciencias y tantos juicios equivocados en el curso ordinario de la vida. El pensamiento no altera los hechos independientes de él, pero la impaciencia nos induce a dar a las cosas la forma representada en nuestro pensamiento (véase *El criterio*, cc. XIII y XIX) [vol. XV].

SECCION III

Expresión de las ideas y de sus objetos

110. La palabra con que expresamos una cosa percibida se llama término o vocablo. Para expresar los objetos necesitamos tener idea de los mismos; pero es de notar que la palabra no expresa la misma idea, sino la cosa representada por la idea. En la palabra *mar* no se significa la idea del mar, sino el mar mismo. Así decimos: «El mar está agitado», lo que no es aplicable a la idea. ||

111. El término común o universal es el que expresa una propiedad que conviene a muchos, como sabio; el singular es el que expresa una cosa sola, como Platón.

112. Término colectivo es el que expresa un conjunto de seres, como nación, academia, congreso.

113. El término común se divide en unívoco, equívoco y análogo. Unívoco es el que tiene para muchos el mismo significado, como hombre. Equívoco es el que tiene significados diversos, como león, que se aplica al animal y a un signo celeste. Análogo es el que tiene un significado en parte idéntico y en parte diverso; como sano, que, encerrando siempre una relación a la salud, se dice del hombre que la posee, del alimento que la conserva, del medicamento que la restablece.

114. Para abreviar observaremos que como los términos, aunque expresen las cosas mismas, las significan mediante las ideas, son susceptibles de varias divisiones, del mismo modo que las ideas. Así se llaman términos universales, genéricos, específicos, individuales, particulares, singulares, colectivos, absolutos, relativos, abstractos, concretos, etc., etc., según expresen ideas de la clase respectiva. Los mismos ejemplos aducidos al tratar de las ideas (77 y siguientes) son aplicables a los términos.

Otras observaciones se pueden hacer sobre los términos; pero no sería éste su lugar oportuno. ||

115. La idea se expresa con la palabra. El uso de ésta no es solamente para lo exterior, sirve también para lo interior; antes de hablar con los demás hablamos con nosotros mismos; todos experimentamos esa locución interior con que el espíritu se da cuenta a sí propio de lo que conoce o siente. Las ideas se ligan con las palabras y éstas son como una especie de registros a que encomendamos el orden y la memoria de las ideas.

116. De esto resulta que jamás será excesivo el cuidado que pongamos en fijar con propiedad y exactitud el sentido de las palabras, no sólo de las que empleamos para los demás, sino también de las que usamos para nosotros mismos. No puede darse a entender quien no se entiende a sí propio; esto último nos falta con más frecuencia de lo que nosotros nos figuramos.

117. Entre las palabras conviene distinguir las más importantes, las que son, por decirlo así, el eje sobre que gira la cuestión. En todas las materias hay algún término que descuella entre los demás, cuyo significado es la clave para resolver todas las dificultades. Se le conoce en que expresa el punto principal de la cuestión, y ocurre a cada paso en el curso de la disputa o del examen, entrando como sujeto o como predicado de la proposición que sirve de tema. ||

CAPITULO III

Operaciones auxiliares para la buena percepción

SECCION I

La definición

Para percibir bien es muy importante el definir y dividir bien.

118. La definición es la explicación de una cosa. Su nombre indica su objeto: *definir,* señalar los límites, *fines.*

119. La definición es de dos maneras, según que se propone explicar la cosa misma o el sentido de una palabra: la primera se llama propiamente definición de cosa, *rei;* la segunda, de nombre, *nominis.*

120. La definición para ser buena debe expresar y explicar *todo* lo que hay en lo definido y *nada más. Todo,* porque sin esto sería incompleta; *nada más,* porque sin esto lo definido se confundiría con cosas distintas. ||

La definición de la circunferencia es la siguiente: «Una línea curva reentrante, cuyos puntos distan todos igualmente de uno que se llama centro.» Esta definición sería imperfecta si le faltase la palabra *reentrante,* porque no expresaríamos *todo* lo que se contiene en la idea circunferencia y se la confundiría con un arco de círculo.

La definición del triángulo rectilíneo es: «Una superficie cerrada por tres líneas rectas.» Si a esta definición le quito la palabra *rectas,* será imperfecta, porque no expreso *todo* lo que está contenido en la idea del triángulo rectilíneo, y así la definición conviene igualmente al mixtilíneo y curvilíneo. Si a la misma definición le añado la palabra *iguales,* será también imperfecta, porque expresa *más* de lo que está contenido en la idea del triángulo rectilíneo en general, y la definición será aplicable únicamente a los triángulos equiláteros.

Definiremos mal al hombre si le llamamos un compuesto de cuerpo y alma, porque no diciendo que esta alma es espiritual no expresamos todo lo que está contenido en la naturaleza del hombre; y si, por el contrario, decimos que el hombre es un compuesto de cuerpo y de alma virtuosa, habremos expresado *más* de lo que está contenido en la naturaleza de la cosa definida, y la definición convendrá no al hombre en general, sino al hombre virtuoso.

121. Para cerciorarse de que una definición es perfecta conviene hacer la prueba aplicándola a la cosa definida, teniendo presente la regla que sigue: ||

La definición debe convenir a todo lo definido y a nada más.

«Animal racional»: Es buena definición del hombre, porque conviene a todos los hombres y a nada más que al hombre.

«Ser viviente»: No es buena definición, porque conviene no sólo al hombre, sino también a los brutos y a las plantas.

«Ser intelectual»: La definición no es buena, porque es aplicable también a los espíritus puros.

«Animal racional virtuoso»: La definición no es buena, porque no conviene a todos los hombres, sino únicamente a los virtuosos.

122. La definición puede ser esencial o descriptiva. La esencial es la que explica la esencia o naturaleza íntima de la cosa. La descriptiva es la que nos da a conocer la cosa por algunas propiedades distintivas, mas no esenciales. Si conociésemos la naturaleza íntima del sol, la definición en que la explicásemos sería esencial. Ahora tenemos que contentarnos con una definición descriptiva, diciendo que es el astro cuya luz constituye lo que llamamos día, que nos ofrece las apariencias de tales o cuales movimientos, diurnos, anuos, que está en tal o cual relación con los demás cuerpos celestes, designando así varias propiedades bastantes para distinguir a ese astro de todos los demás, pero que no nos explican su íntima naturaleza.

123. El poco conocimiento de la esencia de los objetos hace que sean muy contadas las definiciones esenciales || y que en la mayor parte de los casos debamos contentarnos con las descriptivas.

124. Las definiciones que preceden a las cuestiones deben ser las que basten para indicarnos la cosa de que se trata y fijar bien el sentido de las palabras que se emplean. La definición perfecta ha de estar al fin de los tratados, pues que, debiendo explicar la cosa, ha de ser el resultado de las investigaciones. Querer definir desde luego la cosa equivale a suponer lo mismo que se busca, a confundir la semilla con la cosecha.

125. Con estas observaciones es muy fácil entender el sentido y la razón de las reglas que suelen dar los dialécticos para la buena definición.

1.ª

126. Debe ser más clara que lo definido.
Salta a los ojos que, si su objeto es explicar, debe aclarar lo que explica.

2.ª

127. Lo definido no debe entrar en la definición.
Si lo definido entra en la definición no se habrá adelantado nada; pues para explicar empleamos lo mismo que necesita ser explicado. El que definiese la obligación diciendo que es lo que nos *obliga* a hacer u omitir alguna cosa, faltaría a la regla; pues ignorando lo que es obligación, tampoco sabremos lo que es obligar. ||

3.ª

128. La definición debe convenir a todo y a sólo lo definido.
Esto se ha explicado más arriba (121).

4.ª

129. Debe constar del género próximo y de la última diferencia.
Quien definiese al hombre una substancia racional faltaría a la primera parte de esta regla, porque el género substancia no es el inmediato, y sí el de animal. La circunferencia es una curva reentrante: esta definición no es buena, porque la diferencia *reentrante* no es la última o característica, pues que también es reentrante la elipse, y no por esto es una circunferencia (120).
130. Algunos encargan que la definición sea breve; y, en efecto, con tal que se usen palabras claras, cuantas menos se empleen, mejor; pero también debe evitarse el escollo: *Brevis esse laboro obscurus fio.* «Por amor a la brevedad me hago obscuro.»
131. Las palabras redundantes, si expresan alguna idea ajena a lo definido, hacen mala definición, porque expresan más de lo que hay; y si sólo significan lo que ya está dicho con otro término son inútiles, y, por tanto, embarazan, cuando no confundan. ||
132. Terminaré haciendo notar que en las definiciones es preciso guardarse, en cuanto sea posible, de palabras me-

tafóricas o figuradas en cualquier sentido. En estos casos, la imaginación es con demasiada frecuencia un obstáculo más bien que un auxilio: la exactitud se ve sacrificada al brillo de una comparación o a la ingeniosidad de un contraste.

SECCION II

La división

133. La limitación de nuestro entendimiento no permite abarcar muchas cosas a un tiempo; así empleamos el medio de considerarlas por separado, lo cual es preciso no sólo cuando las cosas están separadas en la realidad, sino también cuando están unidas, y, a veces, aunque sean idénticas, Hasta en los objetos simples distinguimos varios aspectos, a manera de partes, con lo cual se nos facilita la inteligencia de lo que nos sería muy difícil o imposible de entender. Así, una de las operaciones más importantes es la división.

134. La división es la distribución de un todo en sus partes.

135. Según sean las partes será la división: cuando sean reales o existan en la realidad, siendo además separables, será real o física; si las partes no son separables, siendo únicamente propiedades radicales en un mismo sujeto, la división será metafísica; cuando || sean lógicas o sólo existan en nuestro entendimiento, aunque con fundamento en la cosa, la división será lógica.

El hombre está compuesto realmente de dos cosas distintas y separables: cuerpo y espíritu. Dividiendo en estas dos partes al hombre, la división será real. En el hombre hay las propiedades de animal y de racional, pero no hay dos sujetos, porque el que es animal es el mismo que es racional; dividiendo, pues, al hombre en animal y racional, la división será metafísica. En el género de animal están comprendidos los hombres y los brutos, o sea los racionales y los irracionales; pero aquí la palabra *contener* no significa que haya en la realidad un ser compuesto de estas dos partes, ni que encierre estas dos propiedades, pues ni aun es posible por ser contradictorias, sino que la idea de animal puede convenir a diferentes especies. Así estas partes se hallan únicamente en nuestro entendimiento; y la división del animal en racional e irracional será una división lógica.

Si dividimos el triángulo rectilíneo en sus tres líneas, la división será real, porque estas líneas son partes distintas y separables. Si le dividimos en las dos partes: 1.ª, figura

cerrada; 2.ª, tres líneas, la división será metafísica; porque aunque estas dos propiedades sean constitutivas del triángulo no son separables de manera que la figura cerrada se pueda separar de las tres líneas. Diciendo, por fin, que el triángulo se divide en equilátero, isósceles y escaleno, la división será lógica, pues aunque no existan ni puedan existir en ningún triángulo estas cosas juntas, hay la idea general de triángulo aplicable a diferentes especies del mismo género. ||

Reglas

1.ª

136. En la división las partes deben enumerarse todas. Dividiendo el cuerpo humano en carne y huesos, o en cabeza y tronco, se haría una división incompleta, porque se olvidarían otras partes.

2.ª

137. En la división la una parte no debe estar contenida en la otra.

Quien dividiese el orbe en sus partes principales, contando entre ellas la Europa, y luego añadiese la España, dividiría mal, porque la España ya está contenida en la Europa. Sólo debería hablarse de España cuando se dividiese la Europa en sus partes.

Tampoco será buena la división del animal en sensitivo y racional, pues que el ser sensitivo está ya comprendido en el ser animal.

3.ª

138. Las partes de la división deben ser de una misma especie.

La división del cuerpo humano en sus miembros, como en cabeza, tronco, brazos, etc., etc., no debe mezclarse con la división del mismo en las varias especies de partes, como carne, huesos, sangre, etc., etc. ||

4.ª

139. En la división debe seguirse el orden natural de las cosas o de las ideas.

No estaría bien la división de Europa empezando por

Nápoles, saltando luego a Prusia y siguiendo así un orden contrario al que realmente tienen los países.

La división de viviente en racional e irracional sería defectuosa, porque se salta por encima de la idea de sensitivo. Así el viviente se deberá dividir en sensitivo e insensitivo; y luego el viviente sensitivo o animal se deberá subdividir en racional e irracional.

5.ª

140. No deben hacerse demasiadas subdivisiones.

Esto, lejos de aclarar, confunde; para formar idea cabal de los objetos no conviene reducirlos a polvo. ||

CAPITULO IV

El juicio y la proposición

SECCION I

Definición del juicio y de la proposición

141. El juicio es el acto intelectual con que afirmamos o negamos una cosa de otra. En el primer caso el juicio se llama afirmativo; en el segundo, negativo. «El sol brilla», es juicio afirmativo; «la luna no tiene luz propia», es juicio negativo.

142. La expresión del juicio con palabras se llama proposición. El acto interno con que afirmo que el día es hermoso se llama juicio; las palabras con que lo expreso forman la proposición. La explicación de las varias clases de juicios y de sus reglas es también la explicación de las proposiciones. Lo que se diga, pues, de las proposiciones se entenderá dicho de los juicios, y recíprocamente.

143. En todo juicio hay relación de una cosa con otra; la que se afirma o niega con aquella de la cual se afirma o se niega. ||

Aquello de que afirmamos o negamos algo se llama sujeto; lo que afirmamos o negamos se apellida predicado o atributo.

La expresión de la relación del predicado con el sujeto se denomina cópula, para lo cual sirve el verbo *ser* expreso o sobrentendido.

«La traición es un crimen»: *traición* es el sujeto; *crimen,* el predicado; *es,* la cópula.

144. En muchas proposiciones no se encuentra el verbo *ser* expreso, pero se sobrentiende siempre. «Craso tiene grandes riquezas.» «Cicerón sobresale por su elocuencia.» «César se distingue por su habilidad política.» Equivalen a estas otras: «Craso es muy rico.» «Cicerón es sobresaliente en elocuencia.» «César es un político muy hábil.»

El sujeto y el predicado tampoco se encuentran siempre expresos. «Existo» equivale a ésta: «*Yo* soy *existente.*» «Ama» equivale a ésta: «Fulano es amante.» «No creo» equivale a ésta: «No es creyente.»

SECCION II

División de las proposiciones

145. Las proposiciones pueden ser consideradas en sí mismas o en las relaciones de unas con otras. Las examinaremos bajo ambos aspectos.

146. Por razón de la cópula se dividen las proposiciones en afirmativas y negativas. Esto se llama su cualidad. || Afirmativa es la que afirma; negativa la que niega.

147. Para que la proposición sea negativa, la negación debe afectar a la cópula. «La pobreza *no es* un defecto.» Pero si la negación no afecta a la cópula, la proposición no es negativa. «La ley *no manda* hacer esto», he aquí una proposición negativa. «La ley manda *no hacer esto*», he aquí una proposición afirmativa. La diferencia proviene del diverso lugar que la negación ocupa.

148. Por razón del sujeto las proposiciones se dividen en universales, particulares, indefinidas y singulares, según que el sujeto es universal, particular, indefinido o singular. Esto se llama su cantidad.

149. «Todo árbol es vegetal.» La proposición es universal, porque el sujeto lo es, como lo indica la palabra *todo.*

150. «Algunos cuerpos son elásticos.» La proposición es particular, porque el sujeto lleva el término *algunos.*

151. «Los alemanes son meditabundos.» La proposición es indefinida, porque el sujeto, *los alemanes,* no está determinado, pues no se expresa si lo son todos o algunos.

152. «Newton es un eminente matemático.» La proposición es singular, porque el sujeto lo es. Para que la || proposición sea singular no es preciso que el sujeto sea nombre propio; basta que le acompañe un pronombre u otro signo que le determine, haciéndole singular. Por ejemplo:

si refiriéndome a un metal que tengo en la mano digo: «Este metal es plata», la proposición es singular, por el pronombre *este*. En vez de un pronombre puede emplearse otra determinación o propiedad característica. Por ejemplo: «El hombre que dirigió la construcción de El Escorial era un eminente arquitecto.» «El ingeniero que construyó el túnel de Londres es digno de una estatua.»

153. Algunos dividen la proposición universal en distributiva y colectiva. Distributiva es aquella en que el predicado conviene a todos por separado, esto es, a cada uno de los sujetos; colectiva es aquella en que el predicado conviene a todos juntos. «Todos los españoles son europeos.» Esta es una proposición universal distributiva, porque el ser europeo conviene a cada español en particular. «Los españoles son catorce millones», es colectiva, porque cada español no es catorce millones, sino todos juntos. Pero la proposición colectiva, bien examinada, no puede reducirse a una especie de las universales, pues que hay colectivas particulares, las hay indefinidas y también singulares.

Por ejemplo, si decimos: «Los gastos del Estado ascienden a mil millones», la proposición es colectiva, porque se entiende los gastos *juntos;* y es singular, porque se refiere a una colección determinada.

«Los gastos en cualquier Estado no deben llegar a la duodécima parte de las rentas del país.» La proposición || es colectiva, porque se habla de los gastos juntos; y es universal, porque se trata de todas las colecciones de gastos de todos los países.

«Los gastos de algunos Estados no pasan de doscientos millones.» La proposición es colectiva, por la razón señalada; y es particular, porque sólo se trata de algunas colecciones de gastos, pues se habla únicamente de algunos Estados.

«Los gastos de los Estados son excesivos.» La proposición es colectiva, por la misma razón; y es indefinida, porque no se expresa si lo son en todas partes o en algunas.

Así, pues, resulta claro que las proposiciones colectivas son de tal naturaleza que no pueden ser consideradas como una especie de las universales. Su carácter distintivo está en el *modo* con que el sujeto se toma, esto es, en colección. Con lo que se manifiesta también que el término colectivo no debe ser clasificado entre las especies del común o universal.

SECCION III

Reglas sobre la extensión del sujeto

154. No hay dificultad en la extensión del sujeto en las proposiciones universales, particulares o singulares, porque es claro que en las universales se habla de todos sin excepción; en las particulares, de alguno o algunos indeterminadamente; y en las singulares, de uno o de muchos, pero determinadamente. Mas no sucede lo mismo con las indefinidas. Así, en ésta: «Los alemanes || son meditabundos», se puede dudar de si se entiende algunos o todos; esto es muy importante el determinarlo, porque, según sea la extensión del sujeto, la proposición indefinida será verdadera o falsa. Para lograrlo recuérdense las siguientes reglas:

1.ª

155. En materias pertenecientes a la esencia de las cosas o a sus propiedades necesarias, la proposición indefinida equivale a la universal.

«Los diámetros de un círculo son iguales»: se entiende todos los diámetros. «Las órbitas de los planetas son elípticas»: se entiende todas las órbitas. Es evidente que según la necesidad sea intrínseca o natural, la proposición será más o menos rigurosamente universal. En los ejemplos citados la universalidad de la primera es necesariamente absoluta, sin excepción posible, como fundada en la esencia de las cosas; la de la segunda no es universal con tanto rigor, porque sólo estriba en una ley natural conocida por la observación.

2.ª

156. Cuando no se trata de la esencia de las cosas ni de sus leyes necesarias, la universalidad es moral, esto es, comprende la mayor parte de los casos. Así, en el ejemplo aducido no se entiende que todos los alemanes sean meditabundos, sino que éste es el carácter de aquella nación, y que así son muchos los que le tienen. Según la materia de que se trate, la universalidad moral será || más o menos amplia, en lo cual no puede fijarse ninguna regla, debiéndose juzgar prudencialmente según las circunstancias.

157. Se dice a veces que en materia contingente la proposición indefinida equivale a la particular: esto no es

exacto. En toda proposición indefinida hay cierta universalidad; de lo contrario bastaría uno o pocos casos para que se pudiesen emitir con verdad proposiciones indefinidas. Así, en un país donde la mayor parte de los hombres tuviesen el cabello rubio podría decirse indefinidamente que sus habitantes lo tienen negro con tal que hubiese algunas excepciones en este sentido.

SECCION IV

Reglas sobre la extensión del predicado

158. Hemos visto que el sujeto de la proposición puede tomarse de diferentes modos (sec. II y III); veamos ahora lo que le sucede al predicado o atributo.

En esta parte de la lógica se encuentran algunas cosas difíciles de comprender; pero su dificultad sólo nace de que no se advierte bastante que las reglas dialécticas no son aquí más que una fórmula breve y precisa de ideas comunes y hasta vulgares.

159. El modo con que el término se toma en una proposición se llama en términos escolásticos suposición. Se apellida extensión del término el convenir a mayor o menor número de sujetos. Por manera que la locución: «tal término supone universalmente», significa lo mismo que «tal término se toma en sentido o con extensión universal».

160. «Todo hombre es racional.» En esta proposición el sujeto se toma universalmente; pero ¿cómo se toma el predicado? ¿Se entiende que todo hombre sea todo racional, o en otros términos, la palabra *racional* se debe tomar universalmente?

Es evidente que cada hombre no es todos los racionales, sino algún racional; luego el predicado *racional* se toma particularmente.

De estas consideraciones resulta para los predicados la siguiente regla:

1.ª

En toda proposición afirmativa el predicado o atributo supone particularmente.

161. «Ningún metal es viviente.» ¿En qué extensión debe tomarse el predicado? Salta a los ojos que del metal se niega no sólo este o aquel viviente, sino todos y de todas las clases; por manera que la proposición no sería verdadera si el metal fuese siquiera de *una* clase de vi-

vientes. Se comprenderá mejor esto si se reflexiona que ningún viviente es todos los vivientes, sino individuo de una clase; y, por tanto, de todo viviente se puede negar cierto viviente; pues el hombre, aunque viviente, no es el caballo, que es viviente. Luego, si el predicado no se tomase universalmente, se podría decir: «Ningún hombre es viviente», y lo mismo de todas || las especies de vivientes; pues tomando el predicado en particular se podría negar de todas las especies, ya que las unas no son las otras, y de todos los individuos, pues los unos no son los otros. Esto lo expresaremos en otra regla.

2.ª

En toda proposición negativa el predicado supone universalmente.

162. Se llama comprensión de un término el número de propiedades que significa: así, las de animal serán viviente y sensitivo; y las de hombre, animal racional. La diferencia entre la extensión y la comprensión está en que la extensión se refiere a los sujetos a que el término conviene, y la comprensión a las propiedades que significa.

163. «El hombre es animal.» En esta proposición se afirman del hombre todas las propiedades del predicado *animal*, y no sería verdadera si le faltase alguna. Así es que la planta, aunque tenga una de ellas, que es el ser viviente, no se puede llamar animal, por carecer de la sensibilidad. Por lo cual estableceremos la siguiente regla:

1.ª

En las proposiciones afirmativas el predicado se aplica al sujeto en toda su comprensión. ||

164. «La planta no es metal.» Aquí se niega de la planta todo metal, como si se dijese que no es ningún metal; pero no se niegan de la planta todas las propiedades contenidas en la idea de metal, como, por ejemplo, el ser cuerpo, el ser visible, etc., etc. De esto resulta otra regla.

2.ª

En las proposiciones negativas, el predicado no se niega del sujeto en toda su comprensión.

165. Resumiendo estas cuatro reglas, diremos que en las proposiciones afirmativas el predicado se toma en toda

su comprensión, mas no en toda su extensión; y en las negativas se toma en toda su extensión, pero no en toda su comprensión.

SECCION V

Conversión de las proposiciones

166. La conversión de las proposiciones es la transposición de sus términos, colocando al sujeto en el lugar del predicado y el predicado en el del sujeto. Las hay de tres clases: simple, por accidente y por contraposición. En la simple no se altera nada de los términos, excepto su lugar; en la por accidente se muda la cantidad de los términos; y en la por contraposición se los toma en sentido negativo, en contraposición al que antes tenían, o, según la expresión de las escuelas, se los hace infinitos: si el término era cuerpo, se dice no cuerpo. ||

167. Buscan los dialécticos de qué manera pueden convertirse las proposiciones, o bien, de qué modo debe hacerse la transposición para que, dada la proposición primitiva, resulte legítima la nueva. Para esto señalan la cantidad de proposiciones con letras, designando la universal afirmativa con *A*, la universal negativa con *E*, la particular afirmativa con *I* y la particular negativa con *O*. Lo cual expresan con los siguientes versos:

Asserit A, *negat* E; *verum generaliter ambo.*
Asserit I, *negat* O; *sed particulariter ambo.*

Las reglas de la conversión de las proposiciones se las expresa en esta fórmula:

E, I *simpliciter convertitur;* E, A *per accid.*
O, A *per contra: sic fit conversio tota.*

Lo que significa que la proposición universal negativa designada por *E* y la particular afirmativa por *I* se convierten simplemente; que la universal negativa *E* y la universal afirmativa *A* se convierten por accidente; y que la particular negativa *O* y la universal afirmativa *A* se convierten por contraposición. Esto se entenderá mejor con ejemplos.

168. E *simpliciter:* «Ningún metal es viviente.» «Ningún viviente es metal.» La conversión simple es legítima; porque, como en las proposiciones negativas el predicado se toma universalmente (161), se niega todo viviente de

todo metal, y, por tanto, se puede negar todo metal de todo viviente.

169. I *simpliciter:* «Algún viviente es animal.» «Algún animal es viviente.» La conversión simple es legítima; || porque en ambos casos el predicado se toma particularmente. Así la primera proposición equivale a esta otra: «Algún viviente es algún animal.» De la que evidentemente resulta la segunda: «Algún animal es viviente; esto es, algún viviente.»

170. E *per accidens:* «Ningún europeo es americano.» «Algún americano no es europeo.» La conversión es legítima; porque si por lo dicho (166) tendríamos ningún americano es europeo, con mayor razón tendremos que algún americano no es europeo.

171. A *per accidens:* «Todo planeta es cuerpo.» «Algún cuerpo es planeta.» Como en la primera, el predicado tomado en particular se aplica a todos los sujetos, el mismo predicado en particular puede ser sujeto a que se aplique el predicado *planeta:* pero no sería legítima la conversión diciendo: «Todo cuerpo es planeta.»

172. O *per contrapositionem.* Esta conversión, aunque legítima, es extraña y de poco o ningún uso; y sólo tratamos de ella para completar la explicación de estas fórmulas: «Algún cuerpo no es planeta.» «Algún no planeta es cuerpo.» O bien: «Algún no planeta no es no cuerpo.»

Por lo dicho (163) de algún cuerpo se niegan todos los planetas; mas de esto no sigue que el predicado cuerpo se puede negar de todos los planetas, ni tampoco de algún planeta. Así es que para verificar la conversión es preciso recurrir a la extraña idea de hacer negativo un || término, diciendo: «Algún no planeta es cuerpo»; o los dos, como en ésta: «Algún no planeta no es no cuerpo.»

173. A *per contrapositionem:* «Todo cuerpo es extenso.» «Algún no extenso es no cuerpo.» La razón es porque, si el atributo *extenso* tomado en particular conviene a *todo* cuerpo, lo que no sea extenso no será cuerpo, o será no cuerpo.

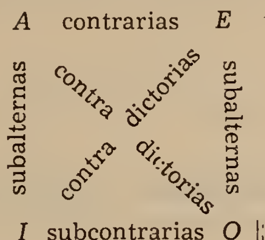
SECCION VI

Oposición de las proposiciones

174. La oposición de las proposiciones consiste en que, teniendo los mismos sujetos y predicados, con igual o diferente cantidad o extensión, la una sea afirmativa y la otra negativa.

175. Hay diferentes especies de oposición, según la cual

las proposiciones toman diferentes nombres: contradictorias, contrarias, subcontrarias y subalternas. Suelen designarse del modo siguiente, dando a las letras *A*, *E*, *I*, *O*, la misma significación que se ha dicho más arriba (167).



176. *A* contradictoria de *O*. La universal afirmativa y la particular negativa son contradictorias. «Todo metal es cuerpo»; «algún metal no es cuerpo».

En la primera se afirma de todo metal que es cuerpo, y, por tanto, de algún metal; en la segunda se niega de algún metal; luego se contradicen.

E contradictoria de *I*. La universal negativa y la particular afirmativa son contradictorias. «Ningún planeta es cometa»; «algún planeta es cometa».

En la primera se niega de todo planeta el ser cometa; y en la segunda se afirma de algún planeta el ser cometa. Esto es contradictorio.

Resulta, pues, que las proposiciones contradictorias son aquellas en que la una afirma lo que la otra niega. Esta es la oposición rigurosa; las demás oposiciones sólo merecen este nombre en sentido lato; algunas hay que ni apariencia tienen de oposición.

177. *A* contraria de *E*. La universal afirmativa y la universal negativa son contrarias. «Todos los africanos son negros»; «ningún africano es negro».

En esto no hay contradicción; ambas son falsas; sin que por esto pueda decirse que se verifica a un tiempo el sí y el no, pues que basta que algunos africanos sean negros y otros no para que resulten falsas las dos proposiciones.

178. *I* subcontraria de *O*. La particular afirmativa y la particular negativa son subcontrarias. «Algún viviente es sensitivo»; «algún viviente no es sensitivo». Ambas son verdaderas, porque la planta es viviente y || carece de sensibilidad, y el animal es viviente y sensitivo.

179. *I* subalterna de *A*. La particular afirmativa es subalterna de la universal afirmativa. «Todos los sabios han sido estudiosos»; «algún sabio ha sido estudioso».

Lejos de haber oposición entre estas proposiciones, hay enlace, pues la segunda se infiere de la primera.

180. *O* subalterna de *E*. La particular negativa es subalterna de la universal negativa. «Ningún vicioso es apreciado»; «algún vicioso no es apreciado».

Puede hacerse la misma observación que en el caso anterior.

Reglas

1.ª

181. Las proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas o falsas: si la una es verdadera, la otra es falsa.

La razón es porque es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo.

2.ª

182. En las proposiciones subalternas, si la universal es verdadera, lo es la particular, pero no recíprocamente. ||

Si toda virtud es laudable, claro es que alguna virtud es laudable. Si ningún vicioso es apreciable, resulta que algún vicioso no es apreciable. Pero de que algún cuerpo sea planeta no se deduce que todos lo sean; y de que algún sabio no sea virtuoso no se infiere que ningún sabio lo sea.

3.ª

183. Las contrarias pueden ser ambas falsas, mas no verdaderas.

«Todos los europeos han visitado la América»; «ningún europeo ha visitado la América». Ambas son falsas. Que ambas no pueden ser verdaderas se demuestra de este modo: la universal afirmativa verdadera hace verdadera la particular afirmativa (182). Si, pues, la universal negativa lo fuese también, resultarían verdaderas dos contradictorias, lo que es imposible.

4.ª

184. Las subcontrarias pueden ser ambas verdaderas, pero no falsas.

«Algún africano es negro»; «algún africano no es negro». Ambas son verdaderas.

Si ambas subcontrarias fuesen falsas, la falsedad de la

particular afirmativa haría verdadera a su contradictoria la universal negativa; y la falsedad de la particular negativa haría verdadera la universal afirmativa. Tendríamos, pues, verdaderas dos contrarias, lo que es imposible (183). ||

SECCION VII

Equivalencia de las proposiciones

185. Las proposiciones son equivalentes cuando tienen un mismo valor o expresan una misma cosa.

186. Las contradictorias se hacen equivalentes con anteponer la negación al sujeto de una cualquiera de ellas.

«Todo hombre es sabio»; «algún hombre no es sabio». Son contradictorias; pero se convierten en equivalentes anteponiendo a la primera la partícula negativa: «*No* todo hombre es sabio.» Lo mismo se logra con la segunda: «*No* algún hombre no es sabio»; pero la primera forma es más natural y más común.

187. Las contrarias se hacen equivalentes posponiendo la negación al sujeto de una de ellas.

«Todo cuerpo es metal», contrario de ésta, «ningún cuerpo es metal», equivale a ella si se dice: «Todo cuerpo es *no* metal.» También la segunda equivale a la primera diciendo: «Ningún cuerpo es no metal.»

188. En estos ejemplos la negación se halla antepuesta inmediatamente al predicado; a veces se la coloca entre el sujeto y la cópula; pero esta forma no es tan clara. «Todo cuerpo *no* es metal»; «ningún cuerpo *no* es metal». La primera es algo ambigua, porque en || el uso común equivale con frecuencia a ésta: «*No* todo cuerpo es metal», lo que no da el resultado de equivalencia.

SECCION VIII

Proposiciones compuestas

189. Las proposiciones son simples o compuestas.

Las simples son las que expresan la relación de un solo predicado a un solo objeto. De ellas hemos tratado en las secciones anteriores. Las compuestas son las que contienen más de un sujeto o de un predicado. En toda proposición compuesta están contenidas varias simples. Las hay de muchas especies; pero, como veremos luego, no todas son com-

puestas en el mismo sentido, y algunas se reducen a la clase de simples.

§ 1.—*Proposiciones copulativas*

190. La copulativa expresa el enlace de varias afirmaciones o negaciones; puede ser de tres maneras: un solo sujeto con muchos predicados; un solo predicado con mucho sujetos; muchos sujetos y muchos predicados.

«Aniceto es virtuoso y sabio» equivale a estas dos: «Aniceto es virtuoso; Aniceto es sabio.»

«Aniceto no es virtuoso ni sabio» equivale a estas dos: «Aniceto no es virtuoso; Aniceto no es sabio.» ||

«Pedro y Antonio son ricos» equivale a estas dos: «Pedro es rico; Antonio es rico.»

«Pedro y Antonio no son malos» equivale a estas dos: «Pedro no es malo; Antonio no es malo.»

«Pedro y Antonio no son aplicados ni instruídos» equivale a estas cuatro: «Pedro no es aplicado; Pedro no es instruído; Antonio no es aplicado; Antonio no es instruído.»

R e g l a

191. Para que la proposición copulativa sea verdadera es necesario que lo sean todas las simples en que se puede descomponer.

§ 2.—*Proposiciones disyuntivas*

192. Proposición disyuntiva es aquella en que se afirma uno de varios extremos, negando implícitamente la existencia de un medio entre ellos.

«Las acciones son o buenas o malas», equivale a decir que no hay ninguna acción que no pertenezca a una de estas clases. Si se puede señalar un medio, como, por ejemplo, si hubiese acciones indiferentes, la proposición es falsa. «Este metal o es oro o plata.» La proposición será verdadera si se sabe que entre los metales que se tienen a la mano no hay más que uno de los dos, o plata u oro; de lo contrario será falsa, pues podrá ser cobre, plomo, etc. ||

193. Reflexionando sobre la proposición disyuntiva, se descubre que equivale a la enumeración de las clases a que puede pertenecer el objeto y a la afirmación de que pertenece a una de ellas. «Esta plancha es de hierro, de plomo, de cobre o de bronce», equivale a decir lo siguiente: «Las cla-

ses de metal de que puede estar formada esta plancha son las cuatro expresadas; la materia debe pertenecer a una de ellas y no puede ser otra diferente.»

194. Esta observación de la lógica está confirmada por el sentido común: así, todos entenderán que la proposición es falsa, con tal que se pueda introducir otra clase de metal, por ejemplo, el acero; o que no tenga cabida una de las expresadas, como si alguna circunstancia indicase muy claro que la materia no puede ser plomo.

195. Con esta explicación se manifiesta que en la proposición disyuntiva no hay varias afirmaciones o negaciones; y que es la expresión de un juicio simple, pues todas ellas se comprenden en esta fórmula:

A tal sujeto le conviene este, o aquel, o el otro predicado.

196. Luego las proposiciones disyuntivas no se pueden llamar compuestas en el sentido de las copulativas, pues no comprenden, como éstas, varias proposiciones simples, expresivas de otros tantos juicios (190). ||

Regla

197. Para la verdad de la proposición disyuntiva es necesario que no se pueda señalar un medio entre los miembros de la disyunción.

§ 3.—*Proposiciones condicionales*

198. La proposición condicional es la que afirma o niega una cosa bajo la condición de otra. «Si la temperatura se calienta, el mercurio subirá en el termómetro.» Aquí no se afirma ni el calor de la atmósfera ni la subida del mercurio, sino la relación de la subida con el calor.

199. Reflexionando bien se descubre que la proposición condicional se cuenta impropiamente entre las compuestas; hablando en rigor es simple, pues lo que en ella se afirma es la relación de dependencia de una cosa respecto a otra. Así la proposición anterior podría expresarse en esta forma: «La subida del mercurio depende del calor de la atmósfera»; o en esta otra: «El calor de la atmósfera produce la subida del termómetro.»

200. Las condicionales negativas confirman la misma observación. «Si no llueve no habrá cosecha.» Con esta proposición expresamos la necesaria dependencia en que está la cosecha respecto de la lluvia. Luego no hay || más que una

proposición simple: un solo sujeto, que es la cosecha; un solo predicado, que es la dependencia de la lluvia.

201. En las proposiciones condicionales la parte en que está la condición se llama antecedente, y lo condicional se llama consecuente. «Si llueve habrá cosecha.» *Si llueve* es el antecedente, *habrá cosecha* es el consecuente.

Regla

202. Para la verdad de estas proposiciones se requiere que puesto el antecedente se siga el consecuente, porque esto es lo único que se afirma.

§ 4.—*Proposiciones causales, exclusivas, exceptivas, restrictivas, reduplicativas, principales e incidentales*

203. Suelen contarse otras especies de proposiciones: causales, exclusivas, exceptivas, restrictivas, reduplicativas, principales e incidentales. Sus nombres explican su naturaleza.

204. Causales son las que expresan la causa de que el predicado convenga al sujeto. Pueden ser de varias maneras, según se refieran a diferentes especies de causalidad. «César pasó el Rubicón por las provocaciones de sus enemigos»: aquí se trata de una causa moral impulsiva. «César pasó el Rubicón para apoderarse del mando de la república»: aquí de una causa final. «César venció a Pompeyo por la superioridad de las tropas que habían hecho la guerra en las Galias»: aquí de una causa eficiente. «César venció a Pompeyo por la imprevisión de éste»: aquí de una causa preparatoria.

205. Es de notar que en estos ejemplos hay dos proposiciones: una en que se afirma el hecho; otra en que se señala la causa del mismo. Fácil sería descomponerlas en otras; como las siguientes: «César fué vencedor: la causa de la victoria de César fué la superioridad de sus tropas.» Así, pues, estas proposiciones bien analizadas se reducen a las copulativas (190).

206. Hay proposiciones causales en que no se afirma expresamente el hecho, y sólo se indica su causa, en la suposición de que se haya verificado o se verifique. Por ejemplo, si se dijese: «Roma se hubiera salvado con la conservación de las antiguas costumbres.» Pero estas proposiciones se reducen a la clase de las condicionales, en que sólo se afirma la dependencia de una cosa respecto a otra. Así, la propo-

sición anterior equivale a ésta: «Si Roma hubiese conservado sus antiguas costumbres, se hubiera salvado.»

207. Las exclusivas son las que afirman algo, excluyendo lo demás. En unas la exclusión se refiere al sujeto, en otras al predicado. «Sólo los jóvenes son ágiles»; la proposición se puede descomponer en éstas: || «Los jóvenes son ágiles, y los no jóvenes no son ágiles.» La exclusión, pues, se refiere al sujeto. «Arquímedes es solamente matemático», equivale a éstas: «Arquímedes es matemático; Arquímedes no posee las otras ciencias.» La exclusión se refiere al predicado.

208. De esto se infiere que las proposiciones exclusivas equivalen en algún modo a una copulativa, pues que encierran dos simples: una afirmativa, otra negativa.

209. Las exceptivas afirman o niegan, exceptuando.

«Todos los soldados, excepto uno, son obedientes»; es igual a estas dos: «Un soldado no es obediente, y todos los demás son obedientes.» En ésta la excepción afecta al sujeto. «Este soldado tiene todas las cualidades militares, excepto el sufrimiento», equivale a estas dos: «Este soldado no tiene sufrimiento, y tiene todas las demás cualidades.» Aquí la excepción afecta al predicado.

210. Fácil es de notar que las proposiciones exceptivas incluyen dos proposiciones: una positiva y otra negativa, y así se les puede aplicar lo dicho de las exclusivas (207).

211. Las restrictivas son las que afirman o niegan el predicado del sujeto, refiriéndose tan sólo a otra propiedad del mismo sujeto.

«El magistrado, como juez, no hace caso de las recomendaciones || de los amigos. El magistrado, como hombre, se compadece de los criminales.»

Estas proposiciones se descomponen en dos: «El magistrado no atiende a las recomendaciones de los amigos: el no atender el magistrado a las recomendaciones de los amigos lo hace cuando administra justicia.» Se ve, pues, que hay cierta limitación del predicado a otra propiedad del sujeto.

212. Las reduplicativas son aquellas en que el predicado se aplica al sujeto, limitándose a la propiedad expresada por el mismo nombre del sujeto. «El soldado, como soldado, no tiene más voluntad que la de su jefe.»

213. La principal es la que contiene el sujeto y el predicado; y la incidente la que explica alguna de las propiedades de uno de éstos. «Los soldados de César, que vencieron en Farsalia, eran valientes.» La principal es: «Los soldados eran valientes», y la incidente: «Que vencieron en Farsalia.» «Aníbal venció a los romanos, que le esperaron en Cannas.» En ésta la incidente afecta al predicado.

214. Si bien se reflexiona, no hay aquí dos proposiciones, sino únicamente términos complexos; pues que las incidentes son sólo partes que completan el sentido del sujeto o del predicado. ||

SECCION IX

La falsa suposición

215. Las proposiciones que suponen falsamente la existencia de un sujeto se llaman *de subiecto non supponente*, como éstas: «Los centauros son temibles»; porque supone que existen los centauros, monstruos fabulosos. «El círculo descrito por Saturno es mayor que el de Marte.» También es *de subiecto non supponente*, porque supone circulares las órbitas de los planetas, cuando en realidad son elípticas. «El vicio más laudable es la prodigalidad»; pertenece a la misma especie, porque supone que hay algún vicio laudable, y en realidad no hay ninguno.

216. Cuando se dice que la proposición es *de subiecto non supponente*, se entiende aquí por sujeto uno cualquiera de los términos, pues que la falsa suposición puede también hallarse en el predicado. «El istmo de Suez es mayor que el que une la Inglaterra con la Francia»; hay aquí suposición falsa, porque se supone que la Inglaterra se une con la Francia por un istmo, lo que no es verdad.

La falsa suposición puede también hallarse en las proposiciones compuestas. Fácil es encontrar ejemplos en que esto se verifica.

217. En las escuelas, cuando se tropezaba con alguna proposición *de subiecto non supponente*, se solía decir: *nego suppositum*. ||

SECCION X

Orden de los términos

218. El orden lógico de los términos en las proposiciones es el siguiente: el sujeto, la cópula, el predicado o atributo. Pero el orden lógico no siempre es el más natural; porque según el modo con que nos afectan los objetos expresamos en distinto orden las ideas que los representan. El acierto en las transposiciones de las palabras es uno de los recursos de los poetas y oradores: una palabra sumamente enérgica y calurosa se convertirá en lánguida y fría

si se la cambia de lugar. Las reglas sobre este punto no corresponden a la lógica.

219. Todas las proposiciones simples o compuestas, sea cual fuere su forma y el orden de la colocación de sus términos, pueden reducirse a una o más simples en que se hallen los términos en un orden rigurosamente lógico. Para esto basta en las simples descubrir cuál es el sujeto o la cosa de que se afirma o niega y cuál el predicado o la cosa que se afirma o niega; y en las compuestas encontrar cuáles son los componentes.

Con los ejemplos anteriores podrán los jóvenes aprender fácilmente el modo de hacer esta descomposición.

SECCION XI

Verdad, certeza, opinión, duda

220. La verdad en el entendimiento, o formal, es la conformidad de éste con la cosa. Pero es de notar || que la verdad formal propiamente dicha no está en la percepción, sino en el juicio; porque como en la percepción no se afirma ni niega nada, no puede haber conformidad ni oposición entre el acto intelectual y la realidad. Si concebimos un gigante de cien varas de altura, sin afirmar que exista, tenemos una representación a que nada corresponde; mas por esto no erramos; pero si interiormente afirmásemos que existe un gigante de cien varas, entonces caeríamos en error.

221. Cuando el juicio es conforme con la realidad se llama verdadero; cuando no, es falso o erróneo. Las mismas denominaciones convienen a la proposición, según que es verdadero o falso el juicio que se expresa.

222. Certeza es el asenso firme a una cosa. La hay de cuatro especies: metafísica, física, moral y de sentido común.

223. La certeza metafísica es la que se funda en la esencia de las cosas: como la que tenemos de que tres y dos son cinco, o que los diámetros de un círculo son iguales.

224. Certeza física es la que se apoya en la estabilidad de las leyes de la naturaleza: que mañana saldrá el sol, es cierto con certeza física; pero también podría suceder que no saliese, porque Dios puede alterar las leyes naturales deteniendo a los astros en su carrera. ||

225. Certeza moral es la que estriba en el orden regular de las cosas. Es moralmente cierto que un magistrado a quien vemos desempeñando sus funciones es la persona de

tal nombre y apellido; pero, sin alterarse ni la esencia de las cosas ni las leyes de la naturaleza, sería posible que el supuesto magistrado fuese un impostor que hubiese reemplazado al verdadero, engañando al público con la semejanza de su figura y con documentos falsos.

226. Certeza de sentido común llamo a la que no se funda ni en la esencia de las cosas ni en las leyes de la naturaleza, pero que deja tan seguro nuestro asenso como la misma certeza física. Tal es, por ejemplo, la que tenemos de que, arrojando al acaso caracteres de imprenta, no se formaría nunca *La Eneida*, de Virgilio. Esto se explicará más latamente en otro lugar.

227. Los juicios en que haya el asenso firme llamado certeza se llamarán ciertos; y lo serán metafísica, física, moralmente o de sentido común, según la certeza que encierren.

228. Cuando hay razones graves en favor de un juicio, pero no tales que produzcan completa certeza, se le llama probable, y más frecuentemente toma el nombre de opinión. Es claro que la opinión podrá fundarse en razones más o menos graves, según lo cual su probabilidad se acercará más o menos a la certeza; pero siempre es necesario que no llegue a un asenso del todo firme y que traiga consigo algún recelo de que lo contrario || puede ser verdadero; pues sin esto dejaría de ser opinión y se elevaría al grado de certeza.

229. La duda es la suspensión del entendimiento entre dos juicios. Si la suspensión proviene de falta de razones en pro o en contra, se llama negativa; si dimana de la igualdad de razones, se llama positiva. Se pregunta si ha llovido más en Madrid que en Toledo, no habiendo testimonio ni medio alguno para decidir la cuestión: la duda será negativa. Dos testigos iguales en inteligencia, veracidad y en todo cuanto puede dar peso a sus palabras sostienen hechos contradictorios, afirmando el uno lo que el otro niega: esto engendrará una duda positiva.

230. Las reglas para juzgar bien están en parte explicadas con lo dicho (96 y siguientes) relativamente a la buena percepción; porque es evidente que cuando percibamos bien las cosas atribuiremos a los sujetos los predicados que les convienen; sin embargo, faltan todavía algunas observaciones que pueden auxiliar mucho para evitar el error y alcanzar la verdad, las que expondremos en el lugar oportuno. ||

CAPITULO V

EL RACIOCINIO

SECCION I

El raciocinio en general

231. Raciocinio es el acto del entendimiento con que inferimos una cosa de otra.

232. Para esta ilación necesitamos un medio, el cual se llama argumento. La forma en que expresamos el raciocinio se apellida argumentación. Una serie de argumentaciones se denomina razonamiento o discurso.

233. Las proposiciones en que se hace la comparación de los extremos con el medio se llaman premisas; y la otra en que se expresa la consecuencia se llama conclusión.

234. Hablando en rigor, debe distinguirse entre la consecuencia y la proposición con que se la expresa: en el primer caso se atiende tan sólo al enlace de la proposición con las premisas; en el segundo se la considera || en sí aisladamente. «Algún metal es precioso, luego el oro es precioso.» Esta última proposición considerada en sí es verdadera, pero como consecuencia es falsa; pues por ser precioso algún metal no se sigue que el oro lo sea; de lo contrario, lo mismo se podría decir del plomo y de todos los demás. Así es que las consecuencias no se llaman verdaderas ni falsas, sino legítimas o ilegítimas. Una proposición verdadera puede ser una consecuencia ilegítima, como se ve en el ejemplo anterior, y una proposición falsa puede ser una consecuencia legítima. «Todo mineral es vegetal, luego el oro es vegetal.» La proposición es falsa, pero la consecuencia es muy legítima.

235. El fundamento principal de todo raciocinio es el principio de contradicción: es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo. La conclusión debe estar ya contenida en las premisas y, por tanto, afirmada implícitamente en una de ellas. El raciocinio es el acto con que descubrimos que un juicio está contenido en otro, para lo cual nos sirve lo que llamamos el medio. El juez sabe que ha de aplicar tal pena a todos los ladrones; pero como ignora que tal sujeto sea ladrón, ignora que deba aplicarle la pena. El juicio «este sujeto merece tal pena» estaba

contenido en el otro general: «todos los ladrones merecen tal pena»; mas para que esto se descubriese era necesario un juicio determinado, a saber, que el sujeto era ladrón.

236. Esta doctrina se comprenderá mejor aplicándola a las varias formas de la argumentación, por lo cual || conviene ante todo dar a conocer estas formas. Las principales son: silogismo, entimema, epiquerema, dilema, sorites o gradación, inducción y analogía.

SECCION II

Definición y división del silogismo

237. Silogismo es la argumentación en que se comparan dos extremos con un tercero para descubrir la relación que tienen entre sí.

«Toda la virtud es laudable:
La prudencia es virtud:
Luego la prudencia es laudable.»

Los dos extremos, prudencia y laudable, se comparan con el tercero, virtud; y de aquí se deduce que el atributo, laudable, conviene a la prudencia.

238. Los extremos comparados se llaman términos: mayor, el más general; y menor, el otro. El punto de comparación se denomina medio término. En el ejemplo citado, prudencia es el menor, laudable el mayor, virtud el medio.

239. La premisa en que se halla el término mayor se llama mayor, y la otra menor. Es más frecuente el que el mayor sea la primera del silogismo; pero aunque muden de lugar, no varía su naturaleza.

240. Los silogismos se dividen en simples y compuestos. Los simples constan de solas proposiciones simples, || como el que se ha visto más arriba (237); los compuestos encierran alguna proposición compuesta.

SECCION III

Reglas de los silogismos simples

241. Como el principio fundamental de los silogismos es que las cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí (237), resulta que todas las reglas de los silogismos pue-

den reducirse a una sola: la comparación debe hacerse de los *mismos* extremos con un *mismo* medio; pero en las escuelas se acostumbra señalar varias que pueden mirarse como explicaciones de la fundamental.

He aquí los versos en que se las expresa:

1. *Terminus esto triplex: medius, maiorque minorque.*
2. *Latius hos quam praemissae conclusio non vult.*
3. *Aut semel aut iterum, medius generaliter esto.*
4. *Nequaquam medium capiat conclusio fas est.*
5. *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.*
6. *Peiorem semper sequitur conclusio partem.*
7. *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.*
8. *Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam.*

1.ª

242. Todo silogismo debe constar de solos tres términos: mayor, menor y medio.

Sin esto no se haría la comparación de los dos con un tercero. Para que el silogismo sea vicioso no se necesita que haya expresamente más de tres términos; basta que uno de ellos se tome en diverso sentido en las diferentes proposiciones; pues en tal caso, aunque el || nombre sea el mismo, la significación no lo es. «Un soldado es valiente; un cobarde es soldado; luego un cobarde es valiente.» El medio término, *soldado*, es uno en cuanto a la palabra, pero no en su significación; porque en la mayor se trata de un soldado distinto del de la menor. A esta regla, bien entendida y explicada, se pueden reducir todas las otras (235).

2.ª

243. Los términos no deben tomarse con mayor extensión en la conclusión que en las premisas.

Se reduce a la primera, porque con la mayor extensión se cambian los términos.

3.ª

244. El medio término se debe tomar distributivamente en una de las premisas cuando no sea singular.

Si el medio término no se toma distributivamente en alguna de las premisas, sino en particular, podrá referirse a diferentes sujetos en las diversas premisas, como sucede en el ejemplo anterior (242). Pero si el medio término es

singular, el silogismo será concluyente. «César fué asesinado por Bruto; el vencedor de Farsalia fué César, luego el vencedor de Farsalia fué asesinado por Bruto.»

4.ª

245. El medio no debe entrar en la conclusión.

El medio sirve para comparar los extremos; y en la || conclusión sólo se debe hallar el resultado, esto es, la relación de los extremos entre sí.

5.ª

246. De dos proposiciones afirmativas no se puede inferir una negativa.

De que dos términos se identifiquen con un tercero no se sigue que sean distintos.

6.ª

247. La conclusión debe seguir la parte más débil: esto es, si una de las premisas es particular o negativa, la conclusión debe ser particular o negativa.

En siendo una premisa particular, la conclusión debe serlo también; así se infiere de lo dicho (243).

De que un extremo se identifique con un tercero y otro no, nunca se puede seguir que el uno sea el otro: luego la conclusión no puede ser afirmativa si una premisa es negativa.

7.ª

248. De dos proposiciones negativas no se sigue nada.

En primer lugar, de dos negativas no se puede inferir una afirmativa. Dos términos pueden no identificarse con un tercero y, sin embargo, no ser idénticos entre sí: luego de dos proposiciones negativas no se infiere una afirmativa. «César no es Pompeyo; Cicerón || no es Pompeyo»; pero de esto no se infiere que César sea Cicerón.

El no identificarse dos términos con un tercero no prueba que no se identifiquen entre sí; y así de dos negativas tampoco se infiere una negativa. «Alejandro no es César; el vencedor de Darío no es César»; mas de esto no se sigue que Alejandro no sea el vencedor de Darío. «Homero no es Virgilio; el autor de *La Ilíada* no es Virgilio»; mas de esto no se sigue que Homero no sea el autor de *La Ilíada*.

8.ª

249. De dos particulares no se sigue nada.
Si las dos son afirmativas, todos los términos se toman en particular y, por consiguiente, el medio término no es ni universal ni singular (244). Si la una es negativa, la conclusión deberá ser negativa (247), en cuyo caso el predicado será universal (161). No habiendo en las premisas más que un término que se tome universalmente, éste deberá ser el extremo o el medio; si es el medio, el silogismo peca contra la regla 2.ª (243); si es el extremo, peca contra la 3.ª (244).

SECCION IV

Figuras y modos del silogismo

250. Según el lugar que ocupa el medio término, se dividen los silogismos en cuatro clases, llamadas figuras. ||
En la primera el medio término es sujeto en la mayor y predicado en la menor. En la segunda es predicado en ambas. En la tercera es sujeto en ambas. En la cuarta es predicado en la mayor y sujeto en la menor.
Para fijarlas en la memoria se solía emplear en las escuelas la fórmula siguiente, u otra semejante: *prima: sub prae; secunda: prae prae; tertia: sub sub; quarta: prae sub.*
251. La combinación de las proposiciones, atendiendo a que sean universales o particulares, afirmativas o negativas, se llama modo del silogismo.
Los modos se dividen en directos e indirectos; en los directos el término mayor es predicado de la conclusión; en los indirectos es sujeto.
252. Representando la cantidad y la calidad de las proposiciones por *A, E, I, O* (167), y combinándolas de tres en tres, se halla que pueden formarse 64 combinaciones; pero sólo resultan 19 legítimas, que en las escuelas solían expresarse por los famosos versos:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Las vocales expresan las proposiciones; esto se entenderá mejor con ejemplos.

253. *Barbara.* Como la *A* está repetida tres veces, indica el silogismo compuesto de tres universales afirmativas. *Ferio* indica un silogismo en que la mayor es || universal negativa, *E;* la menor particular afirmativa, *I;* la conclusión particular negativa, *O.* Si la palabra tiene más de tres vocales, sólo se atiende a las tres primeras, pues las otras se han añadido para la cadencia del verso, como en Friseso-*morum.*

254. *Barbara.*
«*A.* Todo metal es cuerpo:
»*A.* Todo plomo es metal:
»*A.* Luego todo plomo es cuerpo.»
Celarent.
«*E.* Ningún metal es vegetal:
»*A.* Todo plomo es metal:
»*E.* Luego ningún plomo es vegetal.»
Darii.
«*A.* Todo metal es cuerpo:
»*I.* Algún mineral es metal:
»*I.* Luego algún mineral es cuerpo.»
Ferio.
«*E.* Ningún metal es viviente:
»*I.* Algún cuerpo es metal:
»*O.* Luego algún cuerpo no es viviente.»

Las cuatro especies anteriores pertenecen a la primera figura, porque el medio término, metal, es sujeto en la mayor y predicado en la menor. Son además del modo directo.

255. *Barali.*
«*A.* Todo metal es cuerpo:
»*A.* Todo plomo es metal:
»*I.* Luego algún cuerpo es plomo.» ||
Celantes.
«*E.* Ningún metal es viviente:
»*A.* Todo plomo es metal:
»*E.* Luego ningún viviente es plomo.»
Dabitis.
«*A.* Todo metal es cuerpo:
»*I.* Algún mineral es metal:
»*I.* Luego algún cuerpo es mineral.»
Fapesmo.
«*A.* Todo metal es cuerpo:
»*E.* Ningún vegetal es metal:
»*O.* Luego algún cuerpo no es viviente.»
Friseso.
«*I.* Algún mineral es metal:
»*E.* Ningún viviente es mineral:
»*O.* Luego algún metal no es viviente.»

Los cinco modos anteriores son de la primera figura por

la razón señalada (250); y son indirectos porque el término mayor no es el predicado, sino el sujeto de la conclusión.

256. *Cesare.*
«*E.* Ningún viviente es metal:
»*A.* Todo plomo es metal:
»*E.* Luego ningún plomo es viviente.»
Camestres.
«*A.* Todo plomo es metal:
»*E.* Ningún vegetal es metal:
»*E.* Luego ningún plomo es vegetal.»
Festino.
«*E.* Ningún vegetal es metal:
»*I.* Algún cuerpo es metal:
»*O.* Luego algún cuerpo no es vegetal.»
Baroco.
«*A.* Todo plomo es metal:
»*O.* Algún cuerpo no es metal:
»*O.* Luego algún cuerpo no es plomo.»

Estos cuatro modos son de la segunda figura, porque el medio término es siempre predicado.

257. *Darapti.*
«*A.* Todo metal es mineral:
»*A.* Todo metal es cuerpo:
»*I.* Luego algún cuerpo es mineral.»
Felapton.
«*E.* Ningún metal es vegetal:
»*A.* Todo metal es cuerpo:
»*O.* Luego algún cuerpo no es vegetal.»
Disamis.
«*I.* Algún metal es plomo:
»*A.* Todo metal es cuerpo:
»*I.* Luego algún cuerpo es plomo.»
Datisi.
«*A.* Todo metal es cuerpo:
»*I.* Algún metal es plomo:
»*I.* Luego algún cuerpo es plomo.»
Bocardo.
«*O.* Algún metal no es plomo:
»*A.* Todo metal es mineral:
»*O.* Luego algún mineral no es plomo.»
Ferison.
«*E.* Ningún metal es vegetal:
»*I.* Algún metal es plomo:
»*O.* Luego algún plomo no es vegetal.»

Estos son de la tercera figura.

SECCION V

Silogismos compuestos

258. Los silogismos compuestos son condicionales, disyuntivos o copulativos.

259. Silogismo condicional o hipotético es el que se forma de una proposición condicional, de otra simple en que se afirma o niega una de las partes de la condicional y de la conclusión.

La condición se llama antecedente; lo condicional, consecuente.

«Si el sol calienta el tubo del termómetro, el mercurio subirá:

»El sol calienta el tubo:

»Luego el mercurio sube.»

Regla 1.ª

260. Afirmado el antecedente se debe afirmar el consecuente.

Claro es que supuesta la relación del calor del sol con la subida del termómetro, si hay este calor habrá la subida; pero es de notar que la afirmación del consecuente no autoriza para afirmar el antecedente. No se podría decir: «Si el mercurio sube, el sol le calienta»; || porque el mercurio puede subir por el calor de una estufa o por otra causa.

2.ª

261. Negado el consecuente se debe negar el antecedente.

Si el mercurio no sube, señal es que no existe la causa que le haga subir, y, por consiguiente, no hay la del calor del sol. Pero también es preciso notar que de la negación del antecedente no se infiere la del consecuente. Nada valdría este raciocinio: «Si el sol no calienta el tubo, el mercurio no sube», porque puede subir por un calor que no sea el solar.

262. Silogismo disyuntivo es el que consta de una proposición disyuntiva, de otra simple que afirma o niega uno de los miembros de la disyunción y de la conclusión.

«Antonio es francés o alemán:

»Es francés:

»Luego no es alemán.»

Regla 1.ª

263. No debe haber medio entre los términos de la disyunción.

El ejemplo citado no sería concluyente si Antonio fuera español o de otra nación. ||

2.ª

264. Si la conclusión es afirmativa, necesita para su legitimidad la negación de todos los demás miembros, y si es negativa ha menester de la afirmación de uno.

«La acción es útil, o dañosa, o indiferente:
»No es útil ni indiferente:
»Luego es dañosa.»

Aquí se afirma bien un extremo porque se han negado los demás.

«La acción es útil, o dañosa, o indiferente:
»Es útil:
»Luego no es dañosa ni indiferente.»

Aquí se ha afirmado un extremo, y, por tanto, deben negarse los otros.

265. Silogismo copulativo es el que consta de una proposición copulativa negativa, de una simple y de la conclusión.

«El hombre no puede a un tiempo seguir el impulso de sus pasiones y ser virtuoso:
»Tiberio sigue el impulso de sus pasiones:
»Luego no es virtuoso.»

Regla 1.ª

266. Los miembros de la copulativa deben ser incompatibles. ||

Cuando no hay incompatibilidad, el silogismo no conduce a nada. Si alguno quisiese probar que un sabio no es virtuoso por lo mismo que es sabio, no probaría nada, porque no hay incompatibilidad entre la sabiduría y la virtud.

2.ª

267. De la afirmación de un miembro se puede pasar a la negación del otro.

Si es virtuoso no sigue el impulso de sus pasiones; y si obedece al impulso de sus pasiones no es virtuoso.

3.ª

268. De la negación de un miembro no se sigue la afirmación del otro.

«Un hombre no puede ser a un mismo tiempo francés y ruso:

»No es francés:

»Luego es ruso.»

El silogismo no concluye; porque, aunque sean incompatibles las cualidades de francés y ruso, puede no ser ni lo uno ni lo otro, sino alemán, o napolitano, o de otro país. ||

SECCION VI

Varias especies de argumentación

269. Entimema es un silogismo en que se calla una de las premisas, porque sin expresarla se la sobrentiende.

«Todo metal es mineral:

»El plomo es metal:

»Luego el plomo es mineral.»

Este silogismo se puede convertir en uno cualquiera de estos entimemas:

«Todo metal es mineral:

»Luego el plomo es mineral.

»El plomo es metal:

»Luego es mineral.»

270. Epiquerema, o *probanza,* es un silogismo cuyas premisas van acompañadas de prueba.

«El hombre debe profesar la religión verdadera, porque sin esto es imposible agradar a Dios, que es la misma verdad; la religión católica es la verdadera, como lo manifiestan los milagros, el cumplimiento de las profecías y otras señales inequívocas: luego el hombre debe profesar la religión católica.»

271. Dilema es una argumentación que consta de una proposición disyuntiva y de dos condicionales, ambas conducentes a una misma conclusión.

«El mundo se convirtió al cristianismo con milagros || o sin milagros; si con milagros, el cristianismo tiene milagros en su favor, y por tanto es verdadero; si sin milagros, el cristianismo hizo un gran milagro convirtiendo el mundo sin milagros: luego también es verdadero.»

«El hombre que obedece a sus pasiones, o logra lo que desea o no:

»Si lo logra se fastidia, y por consiguiente es infeliz:
»Si no lo logra está ansioso, y por lo mismo es infeliz.»

Regla 1.ª

272. No debe haber medio entre los términos de la disyunción.

«El juez o condena a muerte al reo o le absuelve:

»Si lo condena a muerte es cruel, y por tanto falta a la justicia:

»Si lo absuelve no cumple la ley, y así falta también a la justicia:

»Luego de todos modos falta a la justicia.»

El dilema no concluye, porque entre la pena de muerte y la absolución hay otras penas.

2.ª

273. Las condicionales deben ser verdaderas.

En el ejemplo citado, el silogismo no concluiría si el condenar a muerte no fuese crueldad o el absolver no se opusiese a la ley. ||

3.ª

274. Conviene evitar un vicio muy frecuente en los dilemas, cual es el que puedan retorcerse contra el que los propone.

«El soberano o deja perecer al reo o le perdona; si le deja perecer es digno de censura por inhumano; si le absuelve es también digno de censura, porque no deja obrar a la justicia: luego de todos modos es digno de censura.»

Puede retorcerse de esta manera:

«El soberano o deja perecer al reo o le perdona; si le deja perecer no merece censura, porque deja obrar a la justicia; si le perdona tampoco es digno de censura, pues que es misericordioso en uso de su derecho: luego en ningún caso es digno de censura.»

275. Sorites o gradación es una serie de silogismos abreviados.

«La misericordia es virtud; la virtud es agradable a Dios; lo que es agradable a Dios alcanza premio: luego la misericordia alcanzará premio.»

Equivale a estos silogismos:

«La misericordia es virtud; la virtud alcanzará premio: luego la misericordia alcanzará premio.»

Se prueba la menor: «Lo que es agradable a Dios alcanzará premio; la virtud es agradable a Dios: luego la virtud alcanzará premio.» ||

276. Inducción es la argumentación en que, enumerando todas las partes y viendo que a cada una de ellas le conviene un predicado, inferimos que conviene a todos.

La única regla para esta argumentación es que se enumeren bien las partes y que no se proceda ligeramente de una o pocas a todas. Suele ser difícil enumerar todas las partes; y por lo mismo conviene guardarse de proposiciones demasiado absolutas. De esto trataremos más abajo.

277. Analogía es la argumentación por semejanza: como si, averiguada la causa de un fenómeno, inferimos que otro semejante ha debido tener la misma causa. De esto se tratará más largamente en otro lugar.

SECCION VII

Paralogismos o falacias

278. La argumentación viciosa se llama paralogismo, sofisma o falacia. El nombre de sofisma, y menos el de falacia, no suele aplicarse a la argumentación viciosa cuando está empleada de buena fe. Entonces se la llama paralogismo; bien que algunos llaman paralogismo a la argumentación viciosa por su materia, y sofisma o falacia a la que peca por su forma.

279. Aunque el vicio de las argumentaciones puede descubrirse con las reglas que hemos dado más || arriba, enumeraremos rápidamente las que solían contarse en las escuelas, siguiendo a Aristóteles.

280. Las falacias son trece: seis de dicción y siete de cosa, *rei*. A las primeras se las llama gramaticales, y a las segundas dialécticas.

281. Las de dicción o palabra son las siguientes: equivocación, anfibología, composición, división, acento, figura de dicción. Algunas de éstas son extrañas y hasta ridículas.

Equivocación: «El clima es *dulce:* luego es grato al paladar.» Anfibología: «El que exponga sus caudales en la empresa comete una locura: luego es necesario encerrarle en la casa de locos.» Composición, o tránsito *a sensu diviso ad sensum compositum:* «El que está sentado puede estar en pie: luego puede a un mismo tiempo estar en pie y sentado.» División, o tránsito *a sensu composito ad sensum divisum:* «Lo blanco no puede ser encarnado: luego el papel no puede teñirse de encarnado.» De acento: «*Sí* es justo.

Si es justo.» Lo primero es absoluto, lo segundo condicional. Figura de dicción: «La existencia de Marte es fabulosa: luego no existe el planeta Marte.»

282. Las falacias de cosa son las siguientes: De accidente; tránsito de lo dicho *simpliciter* a lo dicho *secundum quid,* o de lo dicho *secundum quid* a lo dicho *simpliciter;* ignorancia del elenco; de consecuente; petición de principio; de no causa como causa; de una pregunta complexa, como si fuera simple. ||

283. De accidente: «Algunos sabios han sido viciosos: luego la ciencia es dañosa.» Se condena la ciencia por un accidente de ella.

284. Tránsito de lo dicho *simpliciter* a lo dicho *secundum quid,* o viceversa: «Engaña, luego miente.» No concluye, porque puede engañar de buena fe. «No sabemos dónde está la causa de donde procede el calor terrestre: luego no sabemos que exista.» No concluye por lo segundo.

285. Ignorancia del elenco: La hay cuando no se está en la cuestión. «El hombre no puede pensar sin sangre: luego la sangre piensa.» Buscar el sujeto del pensamiento no es lo mismo que buscar una condición necesaria para la vida y, por tanto, para el pensamiento.

286. De consecuente: Se comete cuando se peca contra lo dicho (260). «Si es sabio es laborioso; es laborioso, luego es sabio.»

287. Petición de principio: La hay cuando se supone lo mismo que se ha de probar. «El humo sube hacia arriba porque no tiene gravedad, pues que es de la clase de los cuerpos leves.» Precisamente esto último es lo que se ha de probar, y, sin embargo, se aduce como prueba. Esta falacia se llama también círculo vicioso.

288. De no causa por causa: «El enfermo se halla peor: luego la medicina le ha dañado.» El daño puede haber provenido de otras causas. ||

289. De pregunta complexa como simple: «Los mejicanos, los brasileños, los españoles, los franceses, ¿son europeos? Sí. Luego los mejicanos, ¿son europeos? No. Luego los franceses no son europeos.»

SECCION VIII

Reducción de todas las reglas del raciocinio a una sola

290. He dicho (235) que todo raciocinio consiste en la manifestación de que un juicio está contenido en otro: voy a desenvolver esta observación, que, bien comprendida, bas-

ta para conocer si un raciocinio cualquiera es legítimo o no, sin necesidad de recordar las reglas especiales.

291. La consecuencia legítima debe estar afirmada en las premisas; sacarla es poner explícito lo que estaba implícito; el medio no es más que aquello de que echamos mano para desenvolver las premisas y manifestar que en una de ellas está contenida la conclusión. De esto resulta que todo raciocinio se funda en el principio de contradicción; y toda consecuencia, para ser legítima, debe ser tal que, no admitiéndola, se afirme y se niegue una cosa al mismo tiempo.

292. El sofisma es la argumentación en que se saca una consecuencia ilegítima con apariencias de legitimidad. || En todo sofisma se pretende que una proposición está contenida en otra cuando realmente no lo está; el secreto para desenredarse de los sofismas es volver atrás, reflexionando atentamente sobre el verdadero sentido de la proposición en que el sofisma se apoya.

293. Teniendo presentes estas observaciones se puede resolver desde luego si una forma de argumentación es legítima o sofística. En la dialéctica se dan muchas reglas para semejantes casos; no niego que sean muy útiles, y en la detenida explicación que de ellas acabo de hacer he dado una prueba de que estoy lejos de despreciarlas; pero no puedo menos de observar que es muy difícil retenerlas en la memoria y que aun recordadas, si se pregunta la razón de ellas, se las debe fundar en el principio arriba establecido.

Apliquemos esta observación al silogismo simple.

294. El principio fundamental de los silogismos simples es el siguiente: «Las cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí.» *Quae sunt eadem uni tertio sunt idem inter se.* Este principio a su vez se reduce al de contradicción. Si *A* es *C*, y *B* es *C*, *A* es *B*. Puesto que *A* es *C*, es evidente que al decir que *B* es *C* digo también que *A* es *B;* y si lo niego caigo en contradicción afirmando y negando una misma cosa a un mismo tiempo.

295. Así es que todas las reglas del silogismo pueden reducirse a una sola: se han de comparar unos *mismos* extremos con un *mismo* medio. Por el contrario, todos || los vicios de los silogismos se reducen a uno: el cambio de los extremos o del medio, aunque la palabra que los exprese se conserve la misma.

296. «Todo cuerpo es grave; el aire es cuerpo: luego el aire es grave.» La consecuencia es legítima, porque habiendo afirmado que todo cuerpo era grave, lo afirmaba también del aire, si éste era un cuerpo: luego la conclusión estaba ya contenida en la mayor y sólo necesitaba que la

menor me lo manifestase diciendo que el aire era cuerpo, esto es, una de aquellas cosas de que había afirmado la gravedad.

297. Esta especie de silogismos estriba en aquel principio: «Lo qué se afirma de todos se afirma de cada uno.» El uso del principio de contradicción es evidente en este caso; pues que cuando he dicho *todos* distributivamente, he dicho también cada uno. Si afirmo un predicado de todos los cuerpos y después lo niego de un cuerpo, lo afirmo de todos y de no todos, lo que es una contradicción.

298. «Algún cuerpo es vegetal; el metal es cuerpo: luego el metal es vegetal.» El silogismo no concluye, porque al afirmar que algún cuerpo es vegetal, la afirmación se refiere únicamente a ciertos cuerpos; y al afirmar en la menor que el metal es cuerpo, me refiero a ciertos cuerpos diferentes de aquellos de que trataba en la mayor: luego no hay comparación de los dos extremos con un mismo medio, y, por tanto, no me contradigo al negar que sean idénticos entre sí. El defecto || de este silogismo se expresa en la regla: «De dos proposiciones particulares no se sigue nada.»

299. «Todo pino es madera; todo abeto es madera: luego todo abeto es pino.» El silogismo no concluye, porque en la mayor el término medio significa una clase de madera, y en la menor otra diferente. El vicio de este silogismo está expresado en aquella regla: «En alguna de las premisas el medio término se debe tomar distributivamente.» La razón es porque de esta suerte se logra que la comparación se haga con un mismo medio; pues como en una de las premisas se habla de todos, al hablarse en la otra de uno se habla también del mismo de que se habla en la anterior.

300. Es fácil extender estas observaciones a todas las formas de argumentación; y será bueno que se ejerciten en ello los alumnos, porque de este modo se acostumbrarán a distinguir entre los raciocinios legítimos y los sofísticos, y simplificando las reglas de toda buena argumentación las retendrán sin dificultad en la memoria. ||

LIBRO III

EL METODO

CAPITULO I

Los criterios

301. Método es el orden que observamos para evitar el error y encontrar la verdad.

A veces se entiende por método el conjunto de los medios que empleamos para lograr dichos objetos. De ambas cosas trataremos en este libro.

302. Las fuentes de donde mana para nosotros el conocimiento de la verdad se llaman criterios; y es claro que si no los conocemos nos será imposible proceder con buen orden en la investigación de la verdad. Así, àntes de dar las reglas para el buen método es preciso explicar en qué consisten los varios criterios.

En general, se entiende por criterio el medio para conocer la verdad. De éstos los hay que se hallan en nosotros || mismos, y son el de conciencia, el de evidencia, el de sentido común y el de los sentidos externos; y los hay fuera de nosotros, como el de la autoridad. Explicaremos más abajo (sec. III) que el de los sentidos externos se reduce a los de conciencia y sentido común, o más bien, que se forma de la combinación de éstos; y el de autoridad se compone del de conciencia, sentido común, evidencia y sentidos externos, combinándose dos o más de estos criterios y de diferentes maneras, según las cosas de que se trata.

SECCION I

Criterio de conciencia o de sentido íntimo

303. La conciencia o sentido íntimo es la presencia interior de nuestras propias afecciones. Sentir, imaginar, pensar, querer, son afecciones de nuestra alma que no pueden ni siquiera concebirse sin la presencia íntima de ellas. ¿Qué sería el sentir si no experimentásemos la sensación? ¿Qué el pensar si no experimentásemos el pensamiento? ¿Qué el querer si no experimentásemos el acto de la voluntad? El sentido, la imaginación, el pensamiento, la voluntad, todo desaparece sin esta presencia íntima, pues todo se reduce a palabras que o no significan nada o expresan cosas contradictorias (véase *Filosofía fundamental,* l. 1.º, c. XXIII) [volumen XVI].

304. La conciencia es de dos maneras, directa y refleja. La directa es la simple presencia de la afección interior; || la refleja es el acto intelectual dirigido sobre esta presencia. Siento un dolor sin pensar expresamente en que siento aquel dolor; la presencia íntima de la afección dolorosa es la conciencia directa; pero si pienso sobre aquella sensación, el acto intelectual que podría expresarse de esta manera: «conozco que padezco», es la conciencia refleja.

305. La conciencia directa acompaña a toda afección interna, pues que sin esto no son concebibles ni la sensibilidad, ni la inteligencia, ni la voluntad.

La refleja es un acto puramente intelectual del todo independiente de los objetos sobre que versa y que, por tanto, puede no acompañarlos.

306. Creen algunos que hay afecciones internas intelectuales de que no tenemos conciencia; si se habla de la conciencia refleja, es cierto que hay muchedumbre de afecciones que no advertimos expresamente; pero si se tratase de la conciencia directa, la aserción sería contradictoria.

307. El criterio de la conciencia es del todo infalible con tal que se ciña a su objeto propio. Este objeto es lo que pasa en nuestro interior. Si experimento un dolor semejante al que produce una punzada, no puedo engañarme en lo que la conciencia me dice que siento aquel dolor. Si la conciencia me lo dice, lo siento: sentirlo, experimentarlo, tener conciencia de él, hallarse presente a mi alma, son cosas idénticas; afirmar la una y negar la otra sería una contradicción. ||

308. Los errores del criterio de la conciencia nacen de que pasamos de la afección interior a sus causas o a cir-

cunstancias que no están bajo la jurisdicción del mismo. No me engaño ni puedo engañarme si al experimentar un dolor semejante al de una punzada afirmo que lo experimento; pero si a más de decir que lo experimento digo que me punzan, ya puedo engañarme, porque extiendo el criterio de la conciencia a la causa del dolor, la cual no está presente a mi alma.

309. Hay una persona que experimenta un impulso hacia una creencia o una acción; interiormente le parece que hay una voz que le enseña una doctrina o que le indica un camino; no se engaña ni puede engañarse en lo que toca el fenómeno interno. Con tal que se limite a decir: «En mi interior siento eso», el criterio de su conciencia es infalible; pero si apoyado en este criterio dice: «Dios me inspira eso», pasa del fenómeno a la causa y puede caer en error. De aquí han dimanado la extravagancia y el fanatismo de las sectas que abandonaron el principio de la autoridad para fundarse únicamente en el espíritu privado. Toda la doctrina del criterio de la conciencia puede resumirse en las reglas siguientes:

1.ª

310. El criterio de la conciencia es infalible cuando se refiere a lo que pasa en nuestro interior. ||

2.ª

311. El criterio de la conciencia es falible cuando sale de los límites de lo que pasa en nuestro interior extendiéndose a causas, efectos u otras circunstancias del fenómeno interno.

SECCION II

Criterio de evidencia

312. La evidencia suele definirse: la luz interna con que vemos las ideas con toda claridad. Esta definición tiene el inconveniente de estar compuesta de palabras metafóricas, que a su vez necesitan ser explicadas. Será preciso, pues, no contentarnos con ella y examinar más a fondo este punto importante.

313. Es evidente que tres y dos hacen cinco. ¿Por qué? Porque analizando lo que entendemos por cinco vemos que en esta idea se hallan el tres y el dos, y que el cinco no es

otra cosa que la reunión de estos dos números. Es evidente que tres y dos no hacen seis. ¿Por qué? Porque analizando lo que entendemos por seis vemos que este número se compone de tres más dos más uno; y, por tanto, la reunión del tres y del dos no completan el seis. Es evidente que todos los radios del círculo son iguales. ¿Por qué? Porque examinando lo que entendemos por círculo vemos que en su construcción se da ya por supuesta la igualdad del radio, pues que || éste es la misma línea con cuya revolución alrededor de un punto se construye el círculo. Es evidente que el diámetro es mayor que el radio. ¿Por qué? Porque examinando lo que entendemos por diámetro vemos que está formado de dos radios puesto el uno a continuación del otro.

314. Luego la evidencia debe definirse: la percepción de la identidad o de la repugnancia de las ideas.

315. Hablando en rigor, la evidencia es el acto con que encontramos en nuestras ideas aquello que se ha puesto en las mismas o con que negamos aquello que habíamos ya negado de ellas; es una especie de cargo y data con que el entendimiento iguala las salidas con las entradas; no puede salir lo que no había entrado, no puede hallarse entre las existencias lo que ya ha salido. Toda evidencia se funda en el principio de contradicción; el entendimiento no tiene evidencia sino cuando descubre un conflicto entre la confirmación y la negación; afirma con evidencia, porque no puede negar sin faltar a su afirmación propia; niega con evidencia cuando no puede afirmar sin faltar a su propia negación.

316. La evidencia es inmediata o mediata. Hay evidencia inmediata cuando percibimos desde luego la identidad o repugnancia de dos ideas sin necesidad de ninguna reflexión y con sólo entender el significado de las palabras. Hay evidencia mediata cuando para descubrir esta identidad o repugnancia necesitamos reflexionar sobre las ideas mirándolas bajo varios aspectos || o comparándolas con otras. Si se nos habla de un triángulo circular vemos desde luego el absurdo sin necesidad de reflexión, porque la simple idea del triángulo nos excluye la del círculo; esto es evidente con evidencia inmediata y para todos los hombres, aun los más ignorantes de los principios de geometría; pero quien no conozca los elementos de esta ciencia podrá muy bien creer que no es absurdo un triángulo cuyos ángulos sumados sean mayores que dos rectos: esto es imposible, contradictorio, pero la contradicción no se descubre a primera vista, aunque se sepa lo que es triángulo, lo que es ángulo y lo que son dos rectos. Aquí, pues, no hay evidencia inmediata. Pero haciendo la construcción correspondiente y cono-

ciendo los medios para comparar los ángulos, se demuestra que la suma de los de un triángulo es siempre igual a dos rectos, y que no puede sostenerse lo contrario sin incurrir en contradicción. En este caso hay evidencia mediata.

317. La piedra de toque de la verdadera evidencia es el principio de contradicción, y las ilusiones que nos formamos con este criterio nacen de que aplicamos malamente dicho principio. Cuando se trata de evidencia inmediata es difícil equivocarse, pero cuando para ver la identidad o la repugnancia necesitamos comparar entre sí varias ideas raciocinando, creemos que hay contradicción donde no existe, o que existe donde no la hay en la realidad. El riesgo de engañarnos es tanto mayor cuanto es más largo el hilo del discurso: en tales casos a veces nos parece que el hilo continúa entero cuando lo hemos ya roto quizá por mil partes. ||

Regla 1.ª

318. Para cerciorarse de que hay en efecto evidencia inmediata es necesario que con toda claridad y a la primera ojeada se vea que el juicio está enlazado con el principio de contradicción; esto es, que si la proposición es afirmativa no se la puede negar, o que si es negativa no se la puede afirmar, sin faltar a dicho principio.

2.ª

319. Cuando no hay evidencia inmediata es necesario ir siguiendo con suma escrupulosidad los eslabones del raciocinio y no pasar nunca adelante cuando el tránsito no está justificado por el principio de contradicción (véase *Filosofía fundamental*, l. 1.º, cc. XV y XXIV) [vol. XVI].

SECCION III

Criterio de sentido común

320. El criterio de sentido común, que también puede llamarse instinto intelectual, es la inclinación natural a dar asenso a ciertas proposiciones que no nos constan por evidencia ni se apoyan en el testimonio de la conciencia. Es fácil encontrar muchos ejemplos en que experimentamos este instinto irresistible.

Todos los hombres están seguros de que hay un mundo || externo; y, sin embargo, este mundo no le tienen presente a su conciencia, pues que ésta se limita a los fenómenos puramente internos, ni tampoco conocen esta verdad por evidencia, porque, aun suponiendo la posibilidad de una verdadera demostración, muchos de ellos no serían capaces de comprenderla y la inmensa mayoría no ha pensado ni pensará nunca en demostraciones semejantes.

La humanidad entera conoce las verdades morales y a ellas ajusta su conducta o, cuando menos, conoce que la debe ajustar; estas verdades no son fenómenos puramente internos, pues que abarcan las relaciones del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con Dios; tampoco son conocidas por demostraciones, pues que la inmensa mayoría de los hombres, aunque se ocupa de la moral, no piensa en las teorías morales.

Nadie creerá que quien hace todas sus acciones al acaso haya de conseguir todo lo que quiera; que disparando sin apuntar haya de matar siempre el ave que desea; que andando sin mirar adónde va haya de llegar siempre al punto que le conviene; que metiendo la mano en una urna donde hay millares de bolas haya de sacar siempre la suerte que él codicia; que moviendo la pluma al acaso haya de resultar escrito todo cuanto desea. La certeza de que no sucederán esas extravagancias no se apoya en el testimonio de la conciencia, porque es claro que no se trata de fenómenos internos, ni tampoco en el de la evidencia, porque semejantes extrañezas podrían verificarse sin faltar al principio de contradicción. ||

321. Los ejemplos anteriores manifiestan que hay en nosotros un instinto intelectual que nos impulsa de una manera irresistible a dar asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia ni por la evidencia: a este instinto llamo criterio de sentido común: podríamos apellidarlo instinto intelectual. Se le da el nombre de sentido porque ese impulso parece tener algo que le asemeja a un sentimiento; se le da el título de común porque en efecto es común a todos los hombres. Los que se ponen en contradicción con ese instinto universal, los que no tienen sentido común, son mirados como excepciones monstruosas en el orden de la inteligencia.

322. El criterio de los sentidos bien analizado consta de dos elementos: el testimonio de la conciencia y el instinto intelectual. Por el primero nos cercioramos de la presencia de los fenómenos internos, de la sensación considerada en sí misma, en cuanto es un hecho puramente subjetivo; por el segundo atribuímos una realidad al objeto de las sensaciones, hacemos tránsito del fenómeno interno al

mundo externo, cuidándonos muy poco de si ese tránsito lo hacemos pasando por un puente sólido o con un salto por el aire.

323. El criterio de la evidencia se funda también en el testimonio de la conciencia combinado con el instinto intelectual; no sólo creemos que las cosas nos parecen tales, sino también que son tales como nos parecen. Nos parece que un círculo no puede ser un triángulo, pero no nos limitamos a la afirmación de la apariencia, sino que afirmamos que en la realidad, prescindiendo de || toda apariencia interior, un círculo no puede ser un triángulo. Nos parece que una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo; pero nuestro asenso no se limita al *parecer*, se extiende a la cosa misma, y estamos seguros de que en realidad, prescindiendo de nuestro entendimiento, no se verificará nunca que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo, porque no puede verificarse. El testimonio de la conciencia se limita al *parece*. ¿Por qué, pues, pasamos de la apariencia a la realidad, por qué atribuímos un valor objetivo a nuestras ideas, por qué no las miramos como hechos puramente subjetivos a los cuales las cosas puedan conformarse o no conformarse? Por el instinto intelectual, por ese impulso irresistible del cual no podemos señalar ninguna razón, ni de conciencia, ni de evidencia, ni de ninguna clase, so pena de proceder hasta lo infinito. Así me parece, así es, y no puede ser de otra manera. ¿Por qué? Por tal razón. ¿Y esta razón en qué se funda? En otra apariencia, por manera que siempre vamos a parar a nuestro interior, a un hecho puramente subjetivo, sin que podamos señalar otro título que nos autorice para hacer tránsito del sujeto al objeto, sino el de que a esto nos hallamos forzados por la naturaleza (véase *Filosofía fundamental*, l. 1.º, c. XXV) [volumen XVI].

324. El criterio que se llama de autoridad se forma de una combinación de los criterios explicados. Oímos la relación de un suceso que no hemos presenciado y damos fe al narrador. Para esto se necesita: 1.º Oír sus palabras; he aquí el criterio del sentido. 2.º Conocer que no se engaña ni nos engaña; y esto o bien lo deduciremos || por raciocinio, en cuyo caso nos servirá ora la evidencia, ora la probabilidad, o bien creeremos instintivamente, y entonces obedecemos al sentido común.

325. De lo dicho se infiere que el criterio de la autoridad humana puede inducirnos a error de varios modos; pues que para engañarnos basta que falte el buen uso de alguno de los criterios explicados: podemos engañarnos oyendo o leyendo mal; y podemos ser engañados por el error o la mala fe de quien nos habla.

El sentido común para ser infalible debe reunir las siguientes condiciones:

1.ª

326. La inclinación al asenso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre ni aun con la reflexión puede despojarse de ella.

2.ª

327. Toda verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano.

3.ª

328. Toda verdad de sentido común puede sufrir el examen de la razón. ||

4.ª

329. Toda verdad de sentido común tiene por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral.

330. Cuando estos caracteres se reúnen, el criterio del sentido común es absolutamente infalible; y se puede desafiar a los escépticos a que señalen un ejemplo en que haya fallado. A proporción que estas condiciones se reúnen en más alto grado, el criterio del sentido común es más seguro, debiéndose medir por ellas los grados de su valor (véase *Filosofía fundamental*, l. 1.º, c. XXXII) [volumen XVI]. ||

CAPITULO II

CÓMO DEBEMOS CONDUCIRNOS EN LAS VARIAS CUESTIONES QUE SE PUEDEN OFRECER A NUESTRO ENTENDIMIENTO

SECCION I

Clasificación general de las cuestiones

331. Los actos de nuestro entendimiento se dividen en especulativos y prácticos: los especulativos se limitan a conocer, los prácticos nos dirigen para obrar.

332. En el simple conocimiento de una cosa se nos pueden ofrecer tres cuestiones: 1.ª, si es posible o no; 2.ª, si existe o no; 3.ª, cuál es su naturaleza, cuáles sus propiedades y relaciones.

333. En la práctica nos proponemos siempre algún fin, de lo cual nacen dos cuestiones: 1.ª, cuál es o debe ser el fin; 2.ª, cuál es el mejor medio para alcanzarle.

SECCION II

Cuestiones de posibilidad

334. La imposibilidad, así como la posibilidad, puede ser metafísica, física, ordinaria y de sentido común. || Cada una de estas especies da lugar a consideraciones importantes.

§ 1.—*Imposibilidad metafísica o absoluta*

335. La imposibilidad metafísica o absoluta es la que implica contradicción, o en otros términos, la que trae consigo el absurdo de que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo. Dos más dos igual a tres; los diámetros de un mismo círculo desiguales; virtud reprensible; vicio laudable: son imposibles absolutos: porque se seguiría que el tres fuera tres y no tres, que el círculo sería y no círculo, y que la virtud y el vicio serían vicio y virtud a un mismo tiempo.

Para juzgar respecto a la imposibilidad metafísica obsérvense las siguientes reglas:

1.ª

336. Hay imposibilidad absoluta cuando la idea de una cosa excluye evidentemente la de otra.

Esta evidencia es la luz con que juzgamos hasta de los primeros principios. Sabemos que es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo, que el todo sea menor que la parte, que los radios de un mismo círculo sean desiguales, porque lo vemos así con toda evidencia con la simple comparación de las ideas. ||

2.ª

337. Cuando no hay esta contradicción, la cosa es absolutamente posible.

La posibilidad absoluta o metafísica no es más que la simple ausencia de la contradicción; luego no hay medio entre lo imposible y lo posible: por el mero hecho de no ser una cosa contradictoria ya es absolutamente posible.

3.ª

338. Cuando a primera vista no descubrimos si dos ideas se contradicen, es necesario compararlas con otras que nos puedan ilustrar.

Esta proposición: «Los tres ángulos de un triángulo valen más de dos rectos» es contradictoria; pero la contradicción no se presenta al que ignora los elementos de la geometría. Lo que se debe hacer en tal caso es comparar las dos ideas, suma de los tres ángulos, y la de dos rectos, con la naturaleza misma del triángulo, lo cual manifiesta la contradicción.

4.ª

339. Lo metafísicamente imposible lo es bajo todos los aspectos y ningún poder es capaz de realizarlo.

Tres y dos no formarán nunca siete; la blasfemia no será nunca un acto virtuoso. Cuando se dice que Dios todo lo puede no se entiende que puede hacer semejantes || absurdos; de otro modo se seguiría que puede pecar y hasta que puede destruirse a sí mismo.

5.ª

340. Para afirmar la imposibilidad absoluta es necesario tener ideas muy claras y distintas de los extremos que se comparan.

Todos los argumentos con que se intenta probar que hay contradicciones en los misterios de la religión pecan contra esta regla; el argumentante pretende descubrir que son contradictorias cosas de que tiene ideas muy obscuras.

6.ª

341. Cuando la contradicción es evidente tenemos un criterio seguro para negar la realidad de lo contradictorio en todos los casos.

Aquí se verifica, sin excepción ninguna, el principio de que negada la potencia se niega el acto, porque lo que es absolutamente imposible no es nunca: jamás un círculo será triangular, jamás la virtud será reprensible.

§ 2.—*Imposibilidad física* o *natural*

342. La imposibilidad física o natural es la oposición de un hecho a las leyes de la naturaleza. No hay imposibilidad absoluta en que un cuerpo vaya hacia arriba; pero la hay física, porque esto se opone a las leyes de gravedad.

Para juzgar bien en esta materia obsérvense las reglas siguientes:

1.ª

343. Evítese el resolver con demasiada prontitud si un hecho es contrario o no a las leyes de la naturaleza.

Si hace tres siglos se hubiese dicho que había un país donde sin caballos ni animales de ninguna especie recorrían los hombres doce, quince y hasta veinte leguas por hora, muchos habrían sostenido que esto era naturalmente imposible; y, no obstante, aquel juicio, en apariencia tan cuerdo, nosotros lo vemos desmentido en los caminos de hierro que cruzan la Europa y la América. ¿Quién no hubiera dicho que era naturalmente imposible el sostener dos personas una conversación estando a muchas leguas de distancia y empleando pocos segundos en la correspondencia? Y, no obstante, lo vemos realizado en los telégrafos eléc-

tricos. El mundo civilizado está lleno de cosas que antes se hubieran creído naturalmente imposibles.

2.ª

344. Para descubrir si hay en un hecho imposibilidad natural es necesario atender a las causas empleadas y demás circunstancias que lo rodean.

En los siglos de ignorancia, el mismo fenómeno de los caminos de hierro no habría parecido imposible a || quien hubiese seguido un buen método en la investigación de la posibilidad. Por groseras que fuesen las máquinas existentes a la sazón, no faltaban algunas cuyo movimiento no se debía a los animales; entre ellas había diferencias de velocidad, de dirección y de otras clases: toda la cuestión estaba pues, reducida a saber si era posible encontrar un nuevo agente que moviese una máquina en la dirección que se determinase. A un hombre de juicio, esto podía parecerle difícil, mas no imposible. La transmisión de los signos por medio de los telégrafos eléctricos tampoco hubiera parecido imposible a quien hubiese considerado la suma velocidad con que el aire transmite los sonidos y con que los cuerpos luminosos difunden sus rayos a distancias inmensas. El problema estaba reducido a lo siguiente: ¿Es posible que con el tiempo descubran los hombres algún agente natural por cuyo medio puedan imitar esas transmisiones instantáneas? La resolución no podía ser dudosa, por escasas que fuesen las nociones en las ciencias naturales.

345. Asistimos a un espectáculo en que un hombre transforma varios objetos: no hay ningún aparato; los medios que se emplean son palabras misteriosas y maniobras extravagantes. Atendidas todas las circunstancias de la persona, del lugar y del tiempo, no hay causas que puedan producir fenómenos tan sorprendentes; ¿qué juicio deberemos formar? Que no hay allí la acción de leyes secretas de la naturaleza, sino la habilidad de un diestro jugador de manos que ofrece como asombrosas realidades un conjunto de vanas apariencias. Para descifrar el enigma, toda nuestra atención debe dirigirse no || a la eficacia de las leyes de la naturaleza, sino a las manos del jugador, a los instrumentos de que se sirve o a las señas y acciones de algunos taimados que estarán a sus alrededores. Por el contrario, si los fenómenos sorprendentes se verifican en una cátedra de física experimental, donde vemos los diferentes aparatos para poner en movimiento y combinación los agentes de la naturaleza, debemos guardarnos de afirmar que lo que vemos es imposible naturalmente, por más extraordinario que nos parezca.

§ 3.—*Imposibilidad ordinaria o moral*

346. La imposibilidad ordinaria o moral es la oposición al curso regular u ordinario de los sucesos. Una persona conocida generalmente por un nombre y apellido y por su posición en la sociedad, es moralmente imposible que no sea la que todos creen; pero no hay ninguna repugnancia absoluta ni natural en que sea un impostor que, prevalido de la semejanza u otras circunstancias favorables, se haya puesto en lugar del verdadero sujeto cuyo nombre usurpa. Así se ha visto repetidas veces.

En esta clase de juicios ténganse presentes las siguientes reglas:

1.ª

347. Cuando no hay ningún indicio en contra es necesario contentarse con el criterio de la imposibilidad ordinaria. ||

La sociedad y las familias descansan sobre este criterio. Si para todo necesitásemos de la certeza absoluta o de la natural, sería preciso renunciar al trato de los hombres.

2.ª

348. Para conocer si en un caso determinado es bastante garantía la imposibilidad moral conviene atender a los motivos que hacen posible el hecho contrario.

Es moralmente imposible que en un caso particular una firma generalmente reconocida sea falsificada. Esta seguridad debe tranquilizarnos en los negocios pequeños; pero si se trata de una cantidad muy fuerte, el menor indicio de falsificación es bastante para que vacile la imposibilidad moral: testigo, la experiencia.

§ 4.—*Imposibilidad de sentido común*

349. La imposibilidad de sentido común no pertenece a ninguna de las especies explicadas. Con un ejemplo se entenderá mejor que con todas las definiciones. Un hombre tiene en la mano un conjunto de piedrezuelas: con los ojos vendados y haciéndole dar muchas vueltas por una pieza se pretende que, arrojando al acaso el puñado de piedrezuelas, vayan todas a pasar por otros tantos agujeros de dimensiones iguales a cada una de ellas. Veinte hombres,

también con los ojos vendados y dando muchas vueltas en diferentes sentidos, disparan || al acaso sus escopetas y se pretende que las veinte balas vayan a pasar por veinte agujeros de diámetros exactamente iguales a los de las balas. Otro hombre tiene en la mano un cajón de caracteres de imprenta; los arroja al acaso sobre una mesa y se pretende que resulte compuesta una carta que tiene en su faltriquera uno de los circunstantes. Es claro que todas estas cosas son imposibles; y, sin embargo, no hay repugnancia esencial en las ideas, como se necesita para la imposibilidad absoluta, ni tampoco se oponen al suceso las leyes de la naturaleza, como es preciso para la imposibilidad física; pero está de por medio la imposibilidad que llamo de sentido común, porque sin reflexión de ninguna clase todos los hombres creen que no se realizarán casualidades tan extravagantes; y lo creen con fe mucho más firme que en los casos de la imposibilidad ordinaria. Lo que manifiesta la necesidad de no confundir estas dos imposibilidades.

Regla 1.ª

350. En los casos anteriores y en otros semejantes, que producen una convicción general e instantánea, la imposibilidad de sentido común es un criterio seguro de que el hecho no se ha verificado ni se verificará.

2.ª

351. Cuando la convicción sobre la imposibilidad no es general e instantánea, el suceso es más o menos probable. ||

Para determinar los grados de esta probabilidad se debe formar un quebrado cuyo numerador sea el de los casos favorables y el denominador el de los casos posibles.

Si hay en una urna noventa y nueve bolas blancas y una negra, la probabilidad de salir la negra será igual a 1/100; porque hay cien casos posibles, que son las cien bolas, y hay uno solo favorable, que es la bola negra; por manera que hay noventa y nueve grados de probabilidad en favor de la salida de una bola blanca y uno en favor de la negra.

352. Así comprenderemos la profunda razón que se encierra en la imposibilidad de sentido común. Supongamos un hombre colocado en el centro de un gran salón y que se exige que con los ojos vendados dispare al acaso un tiro y haga entrar la bala por un agujero de una pulgada de diámetro; todos dirán sin reflexionar: Esto es imposible. Y ¿por qué? No lo saben; pero el cálculo manifiesta el fun-

damento de este juicio instintivo. Sean las cuatro paredes de veinte varas de longitud cada una y ocho de altura. La superficie de todas juntas es igual a 829.440 pulgadas cuadradas; y como el agujero puede estar en una cualquiera de éstas y la bala puede pasar por uno cualquiera de ellos, resulta que el número de casos posibles llega a 829.440, y el de casos favorables es uno solo. Luego la probabilidad de que suceda así es tan pequeña que debe representarse por el quebrado 1/829.440. Pero este quebrado, aunque muy pequeño, es todavía demasiado grande con respecto a la probabilidad. Para demostrarlo supongamos que en las cuatro paredes || se pintan todas las pulgadas cuadradas; en tal caso, si se agujerease una sola, la probabilidad de pasar por ella no está expresada por dicho quebrado. En efecto, el quebrado supone que el número de los casos posibles es únicamente el de las pulgadas marcadas; y que si la bala no va a uno de los cuadritos irá al otro. Esto es falso, porque puede ir a una infinidad de intermedios: luego el agujero de una pulgada puede estar en una infinidad de posiciones diferentes, como se ve suponiendo que el cuadro se mueve y va cubriendo más o menos las partes inmediatas. Cuando se atiende a esta circunstancia se ve que el número de los casos posibles crece asombrosamente y es mayor que toda ponderación, y, sin embargo, el caso favorable es siempre uno solo: acertar en el punto donde está el agujero. Entonces el quebrado es poco menos que infinito, y, por consiguiente, es infinitamente pequeña la probabilidad en sentido favorable (véase *El criterio*, c. IV) [vol. XV].

SECCION III

Cuestiones de existencia

§ 1.—*Coexistencia y sucesión*

353. Para conocer la existencia de una cosa desconocida necesitamos partir de una cosa conocida y saber además que están unidas por algún vínculo. Sin esto es || imposible dar un paso. ¿Cómo adquirir un conocimiento que no tengo si no se me da otro en que pueda estribar? Tanto valdría construir un edificio sin fundamento.

354. De los objetos unos están sometidos a nuestra experiencia inmediata, otros se hallan ligados con éstos. Veo el humo; su existencia la conozco por experiencia inmediata; infiero que hay fuego; esto me es conocido por el enlace que tiene con el humo.

355. Como la íntima naturaleza de los objetos nos es poco conocida, nos vemos con frecuencia precisados a considerarlos dependientes entre sí, o porque muchas veces existen juntos o porque unos vienen después de otros. Este raciocinio, que es uno de los fundamentales en las ciencias de observación y nos sirve a cada paso en los usos de la vida, puede también inducirnos a error: para evitarle se deben observar algunas reglas.

1.ª

356. La existencia simultánea de dos o más seres o su inmediata sucesión, consideradas en sí solas, no prueban que el uno dependa del otro.

A cada paso vemos que coexisten o se suceden cosas que no tienen ninguna relación entre sí. Estar en un mismo lugar, existir a un mismo tiempo, o en tiempos inmediatamente sucesivos, son cosas muy diferentes de la relación de dependencia. ||

2.ª

357. Cuando una experiencia constante y dilatada nos muestra dos o más objetos existentes a un mismo tiempo, de tal suerte que en presentándose el uno se presente también el otro y en faltando el uno falte también el otro, podemos juzgar sin temor de equivocarnos que tienen entre sí algún enlace, y, por tanto, de la existencia del uno inferiremos legítimamente la existencia del otro.

Con la presencia de ciertos cuerpos coincide lo que llamamos luz y ver: poco importa que no conozcamos la íntima naturaleza de estos fenómenos; su coexistencia nos asegura de su relación.

3.ª

358. Si dos objetos se suceden indefectiblemente, de manera que, puesto el primero, siempre se haya visto que seguía el segundo, y que al existir éste siempre se haya notado la precedencia de aquél, podremos deducir con certeza que tienen entre sí alguna dependencia.

Después de un rato de aplicar el fuego a un caldero lleno de agua, ésta hierve: los hombres no han esperado los adelantos de la física para afirmar que aquel movimiento del agua provenía del fuego. El rayo serpea por los aires, y un momento después el trueno estalla y retumba; la sucesión constante de estos fenómenos ha hecho creer que el segun-

do dependía del primero || mucho antes que se conociese la teoría de la electricidad ni de la causa y propagación del sonido.

4.ª

359. La dependencia indicada por la coexistencia o la sucesión no siempre es directa de los objetos entre sí, a veces es dependencia de ambos con respecto a un tercero.

Cuando hay en un país tal fruta hay siempre tal otra: esto no prueba que la primera dependa de la segunda, ni ésta de aquélla, sino que ambas dependen de una causa que las produce. Cuando reina una enfermedad reina siempre tal otra: esto no prueba que tengan entre sí relación de causa y efecto; ambas pueden ser independientes entre sí, pero dependientes de una misma causa. Dos personas acuden a un mismo sitio, a una misma hora, durante muchos días: esto no prueba que la idea de la una tenga relación con la de la otra; pero los dos hechos, aunque puramente casuales el uno respecto del otro, no lo son absolutamente, sino que dependen de una causa tercera, por ejemplo, de la hora que avisa a cada cual el momento de acudir a su ocupación respectiva.

360. La razón de que instintivamente atribuyamos enlace, o mutuo o con un tercero, a los hechos que coexisten o se suceden constantemente, estriba en un principio que tenemos profundamente grabado en nuestra alma: donde hay orden, donde hay combinación, hay causa que ordena y combina. La pura casualidad es || una palabra sin sentido (véase *El criterio*, c. VI) [vol. XV].

§ 2.—*Juicio sobre los actos humanos*

361. El juicio sobre los actos humanos está sujeto a reglas muy diferentes de las que rigen en los fenómenos de la naturaleza. Estando el hombre dotado de libre albedrío, las conjeturas sobre sus acciones ocultas o venideras no pueden someterse a riguroso cálculo; no obstante, también se pueden dar en este punto algunas reglas para juzgar con probabilidades de acierto.

1.ª

362. Se debe fiar poco de la virtud del común de los hombres cuando está sujeta a prueba muy dura.

Una pasión muy fuerte, un interés muy poderoso pro-

ducen un impulso vehemente, a que el hombre resiste con harta dificultad si no está dotado de virtud muy acendrada, y ésta se halla en pocos, por cuya razón quien ama el peligro perecerá en él.

2.ª

363. La máxima: *Piensa mal y no errarás,* es inadmisible, no sólo por motivos de caridad, sino también de buena lógica.

Es evidente que esta máxima no sirve cuando se || trata de personas buenas. Además, es muy equívoca, aun cuando se refiera a las malas. Un mentiroso, por mucho que lo sea, no miente sino cuando tiene en ello algún interés o un gusto particular; así es que, contando sus palabras, resultan siempre en mayor número las verdades que las mentiras; el borracho pasa más horas con la cabeza clara que en la embriaguez; el disoluto no se entrega a sus pasiones sino cuando se ofrece la oportunidad: luego es muy aventurado el echar a mala parte la generalidad de las acciones de los hombres, pues se corre peligro de tomar por malas muchas que no lo son.

3.ª

364. Para conjeturar cuál será la conducta de una persona en un caso dado es preciso conocer su inteligencia, su índole, carácter, moralidad, intereses y cuanto puede influir en su determinación.

El hombre, aunque dotado de libre albedrío, está sujeto a varias influencias que contribuyen a decidir su voluntad. Olvidar una de éstas es descuidar un dato del problema.

4.ª

365. Debemos guardarnos de pensar que los demás obrarán como obraríamos nosotros.

Por faltar a esta regla caemos en graves y frecuentes errores. Tenemos natural inclinación a juzgar de los demás por nosotros mismos: sin notarlo les atribuímos || nuestras ideas, afecciones y carácter. Al bueno le engaña su bondad, al malo su malicia. Esta regla está consignada en un refrán castellano muy expresivo (véase *El criterio*, c. VII) [volumen XV].

§ 3.—*Autoridad humana*

366. En muchos casos no podemos conocer la verdad por nosotros mismos inmediata ni mediatamente y nos es preciso referirnos al testimonio de los hombres. La distancia de lugar o tiempo nos impide presenciar el hecho, y tampoco podemos sacarle por raciocinio; ya porque dependa de la libertad humana, ya porque proceda de causas naturales que nosotros ignoramos. ¿Cómo puedo saber lo que sucede en este momento en Pekín o en Nueva York? Si se trata de actos libres, me es posible conocerlos, porque no dependen de ninguna causa necesaria; y si son acontecimientos naturales, por ejemplo, lluvia, tempestad, terremoto, etc., no conozco bastante el conjunto de relaciones de las causas que obran sobre el globo para determinar *a priori* qué efectos producen en este momento en tal o cual punto de la tierra. La distancia de tiempo impide también el conocer los hechos, exceptuando el caso en que hayan dejado señales evidentes: como la abundancia de lava en un terreno indica la antigua erupción de un volcán, y las petrificaciones y las conchas señalan el paso de las aguas. ||

367. Para que un testimonio sea valedero se necesitan dos condiciones: 1.ª, que el testigo no sea engañado: 2.ª, que no nos quiera engañar. De poco nos sirve la veracidad y buena fe de un narrador si él está engañado, ni nos aprovechan los conocimientos de un mentiroso si nos dice lo contrario de lo que sabe.

Regla 1.ª

368. Debemos atender a los medios de que dispuso el narrador para encontrar la verdad y a las probabilidades de que sea veraz o no.

2.ª

369. En igualdad de circunstancias es preferible el testigo ocular.

3.ª

370. Entre los testigos oculares es preferible, en igualdad de circunstancias, el que no tomó parte en el suceso y no ganó ni perdió con él.

4.ª

371. Es preciso cotejar la narración de un testigo con la de otro de opiniones e intereses diferentes. ||

5.ª

372. En las narraciones conviene distinguir cuidadosamente entre el hecho narrado y las causas que se le señalan, resultados que se le atribuyen y juicio de los escritores.

6.ª

373. Los anónimos merecen poca confianza.

7.ª

374. Antes de leer una narración es muy importante conocer la situación y demás circunstancias del narrador.

8.ª

375. Las obras póstumas, publicadas por manos desconocidas o poco seguras, son sospechosas de apócrifas o alteradas.

9.ª

376. Narraciones fundadas en memorias secretas y papeles inéditos no merecen más fe que la que se debe a quien sale responsable. ||

10.ª

377. Relaciones de negociaciones ocultas, de secretos de Estado, anécdotas picantes sobre la vida privada de personajes célebres, sobre tenebrosas intrigas y otros asuntos de esta clase han de recibirse con extrema desconfianza.

11.ª

378. En tratándose de pueblos antiguos o muy remotos, es preciso dar poco crédito a cuanto se nos refiera sobre ri-

queza del país, número de moradores, tesoros de monarcas, ideas religiosas y costumbres domésticas.

12.ª

379. Se debe desconfiar mucho de las relaciones de los viajeros que no han permanecido mucho tiempo en el país que nos describen (véase *El criterio*, cc. VIII, IX, X y XI) [vol. XV].

SECCION IV

Cuestiones sobre la naturaleza de las cosas

380. En las cuestiones que versan sobre la íntima naturaleza de las cosas conviene no perder de vista las observaciones siguientes: ||

1.ª

381. La íntima naturaleza de las cosas nos es frecuentemente desconocida; de ella sabemos poco y de una manera imperfecta.

La verdad de esta observación se conoce tanto mejor cuanto más se profundiza en las ciencias; el resultado de los trabajos más asiduos y profundos es la convicción de nuestra ignorancia.

2.ª

382. La mejor resolución de muchas cuestiones es el conocimiento de que no es posible resolverlas.

Los hombres pierden mucho tiempo en disputas estériles porque se empeñan en resolver problemas sin datos. Cuestiones hay que metieron mucho ruido en el mundo científico y que podían compararse a ésta: El número de las estrellas, ¿es par o impar?

3.ª

383. Como los seres se diferencian mucho entre sí en naturaleza, propiedades y relaciones, el modo de mirarlos y el método de pensar sobre ellos han de ser también muy diferentes. Quien aplicase a las ciencias políticas y morales el método matemático caería en grandes errores; y quien juzgase el mérito de una obra literaria por un análisis me-

tafísico o dialéctico se parecería a quien hiciese la autopsia de un cuerpo vivo. ||

4.ª

384. En las ciencias que versan sobre objetos necesarios es preciso atenerse al enlace de las ideas puras. En las que tienen por objeto la naturaleza es preciso fundarse en la observación. En las que versan sobre el hombre se debe estudiar el corazón humano. En las morales se ha de atender a los eternos principios de la razón, ilustrados con las tradiciones universales y sobre todo por la religión cristiana.

5.ª

385. De nada sirven todas las reglas si el hombre no está poseído de un profundo amor a la verdad y si no sabe despojarse de sus pasiones para ver en las cosas lo que hay realmente y no lo que él desea que haya (véase *El criterio,* desde el capítulo XII hasta el XX) [vol. XV].

SECCION V

Uso de la hipótesis

386. Hipótesis es una suposición de que nos valemos para explicar alguna cosa. Un negocio que se hallaba en buen estado se ha echado a perder repentinamente y se ignora la causa de semejante extrañeza; no obstante, se empieza a conjeturar y se explica por la mala voluntad de un enemigo que está en íntimas || relaciones con el que debía conducirle a un término favorable. Esto es una hipótesis. En la explicación de los fenómenos naturales, cuando se ignora su causa se acude también a las hipótesis, como se puede ver en las obras de física.

387. El uso de las hipótesis, cuando se las emplea con sobriedad, puede ser provechoso; ya porque ejercita el entendimiento, acostumbrándole a reducir la variedad a la unidad, ya también porque el conocimiento de las causas posibles prepara a veces el de las causas reales. Pero conviene no perder de vista que una hipótesis por sí sola no prueba nada en favor de la realidad. Dice: «Esto *puede haber* sucedido de tal manera»; y si de aquí se infiere que *ha* sucedido de la misma manera, se saca una consecuencia ilegítima. Así en el ejemplo anterior el negocio puede en

efecto haberse desgraciado por la mala voluntad del enemigo, pero también es posible que éste no haya tenido en ello la menor parte y que, por el contrario, la desgracia haya dimanado de la imprudente oficiosidad de un amigo, de la torpeza de uno de los encargados de llevarle a cabo, de los manejos ocultos de un rival o de otra circunstancia cualquiera.

388. Las suposiciones, cuando son ingeniosas, mayormente si tienen en su apoyo algunos visos de probabilidad, nos alucinan frecuentemente, induciéndonos a graves errores, así en el estudio de las ciencias como en los negocios comunes de la vida. «*Puede haber* sucedido así; luego *ha* sucedido así»: éste es un raciocinio || disparatado; y, no obstante, lo tomamos muchas veces por una prueba sin réplica (véase *El criterio*, c. XIV, § 6) [vol. XV].

389. De la posibilidad a la realidad va mucha distancia. Debemos buscar no lo que puede ser, sino lo que es: cuando se trata de cosas independientes de nuestro entendimiento es necesaria la observación de los hechos tales como son en sí; y si estos hechos se nos ocultan, mejor es conocer y confesar nuestra ignorancia que alucinarnos, tomando por realidades los productos de nuestro ingenio.

SECCION VI

Síntesis y análisis

390. Cuando en los procedimientos se pasa de lo simple a lo compuesto, el método se llama sintético; cuando se pasa de lo compuesto a lo simple, se llama analítico. Si tomamos por separado las diferentes partes de un reloj, y, considerándolas primero en sí mismas y luego en las relaciones que cada una tiene con las otras, vamos componiendo la máquina, el método será sintético. Por el contrario, si tomando la máquina ya construída examinamos el movimiento en su conjunto, luego investigamos las relaciones de las partes entre sí y, por fin, llegamos al conocimiento de la estructura de cada una de ellas y de las funciones que ejerce en la máquina, el método será analítico. Empezando por las primeras nociones de la geometría, ampliándolas sucesivamente || por medio de construcciones y demostraciones, se llega a la formación de una curva y al conocimiento de su naturaleza y propiedades: este método es sintético. Considerando la curva en sí misma y descomponiéndola de diferentes modos se llega también a conocer su naturaleza y propiedades: este método es analítico.

391. Se pregunta a veces cuál de estos métodos es preferible, y se suele decir que el de síntesis es más a propósito para la enseñanza, y el de análisis para la investigación e invención. Esta respuesta es muy juiciosa, porque el maestro, que sabe de antemano el punto adonde quiere conducir el entendimiento del discípulo, puede principiar por lo simple para llegar a lo compuesto que ya conoce; pero el que ha de buscar la verdad es preciso que tome los objetos tales como se le ofrecen, y claro es que no se le presentan descompuestos en sus partes, sino formando un conjunto.

392. No se crea, sin embargo, que a estos métodos se les pueden fijar lindes exactos: se mezclan continuamente, por exigirlo así la utilidad y hasta la necesidad. También se analiza enseñando y se compone investigando: la oportunidad de emplear uno u otro de estos métodos y el grado y el modo de su acertada combinación sólo pueden indicarlo las circunstancias del objeto (véase *El criterio*, c. XVII) [vol. XV].

393. Cuando se procede por el método sintético conviene guardarse de la manía de componer sin bastantes elementos; y en el uso del análisis es preciso evitar || el que, a fuerza de examinar las partes por separado, se llegue a perder de vista sus relaciones con el todo (véase *El criterio*, c. XIII, §§ 3 y 4) [vol. XV].

SECCION VII

Necesidad del trabajo

394. El hombre tiene a veces inspiraciones felices que no le cuestan ningún trabajo; mas, por lo común, necesita trabajar si no quiere vivir en la ignorancia. Las mismas inspiraciones espontáneas no suelen presentarse sino al que ha cultivado sus facultades con mucho ejercicio. Sin éste no se desarrolla el alma, y, semejante al cuerpo que está mucho tiempo sin acción, siente disminuir sus fuerzas y arrastra una vida perezosa y lánguida. Algunos creen que los grandes ingenios son perezosos. ¡Gravísimo error! Todos los grandes hombres se han distinguido por una actividad infatigable; ésta es una condición necesaria para su grandor; sin ella no serían grandes. La vanidad impele a veces a ocultar los sudores que cuesta una obra; pero téngase por cierto que poco bueno se hace sin mucho trabajo; que aun los que llegan a adquirir extraordinaria facilidad no lo consiguen sin haberse preparado con dilatadas fatigas. Deséchese, pues, la vanidad pueril de fingir que se

hace mucho trabajando poco; nadie debe avergonzarse de las condiciones impuestas a la humanidad entera; y una de éstas es que no hay progreso sin trabajo.

Para trabajar con fruto conviene tener presentes algunas observaciones sobre la lectura, el trato y la meditación. ||

SECCION VIII

La lectura

395. En la lectura debe cuidarse de dos cosas: escoger bien los libros y leerlos bien.

396. Nunca deben leerse libros que extravíen el entendimiento o corrompan el corazón. Las lecturas irreligiosas o inmorales no conducen a la ciencia; por el contrario, son una fuente de frívola superficialidad.

397. Conviene leer los autores cuyo nombre es ya generalmente conocido y respetado: así se ahorra mucho tiempo y se adelanta más. Estos escritores eminentes enseñan no sólo por lo que dicen, sino también por lo que hacen pensar. El espíritu se nutre con la doctrina que le comunican y se despierta y desarrolla por las reflexiones que le inspiran. Entre dos hombres, uno mediano, otro eminente, ¿quién preferiría consultar al mediano?

398. Ningún arte ni ciencia debe estudiarse por diccionarios ni enciclopedias; es preciso sujetarse primero al estudio de una obra elemental para dedicarse en seguida con fruto a la lectura de las magistrales. Los diccionarios y enciclopedias sirven para consultar en casos dados y refrescar especies, mas no para aprender las cosas a fondo.

399. *Non multa sed multum;* «se ha de leer mucho, pero no muchos libros»; ésta es una regla excelente. La || lectura es como el alimento: el provecho no está en proporción de lo que se come, sino de lo que se digiere.

400. La lectura debe ser pausada, atenta, reflexiva; conviene suspenderla con frecuencia para meditar sobre lo que se lee; así se va convirtiendo en substancia propia la substancia del autor; y se ejecuta en el entendimiento un acto semejante al de las funciones nutritivas del cuerpo.

401. Suele decirse que es más útil leer con la pluma en la mano, apuntando lo más importante que ocurre; esta regla es, en efecto, muy provechosa; mas para guardarse de algunos inconvenientes será bueno recordar lo siguiente: 1.°, se corre peligro de escribir muchas cosas inútiles y de gastar, haciendo extractos, un tiempo que se emplearía mejor en la repetición de la lectura; 2.°, encomendándolo

todo al papel se cultiva menos la memoria: el mejor libro de apuntes es la cabeza; ésta no se traspapela ni embaraza; 3.°, cuando se trata de nombres propios y de fechas conviene no fiarse de la memoria.

402. El inmoderado deseo de la universalidad es una fuente de ignorancia. Queriendo saberlo todo se llega a no saber nada. Son pocos los hombres que han nacido con talentos bastantes para abarcar todas las ciencias. Así, es muy importante el poseer a fondo una de ellas y luego no hacer incursiones por el campo de las otras sino con la debida consideración de las propias fuerzas, del tiempo de que se dispone y de la profesión || que se ha de ejercer. ¿De qué le sirve a un militar el ser botánico, si ignora el arte de la guerra? ¿De qué a un abogado el ser un buen geómetra, si se olvida de la jurisprudencia?

SECCION IX

El trato y la disputa

403. El trato con los hombres puede servirnos de mucho para adelantar en nuestros conocimientos.

La discusión es una fuente de luz si se evitan el espíritu de parcialidad, la influencia del amor propio y los peligros que hay en tales casos de ofender el ajeno.

404. Es digno de notarse que en el calor de la discusión, y a veces en el suave movimiento de una conversación tranquila, nos ocurren pensamientos que jamás se nos habían ofrecido. Las dificultades del adversario, las observaciones de un amigo, las dudas del indiferente, a veces las mismas necedades del ignorante hacen descubrir puntos de vista totalmente nuevos que ensanchan e ilustran las cuestiones. Los espíritus humanos tienen la facultad de fecundizarse unos a otros: se asemejan a los cuerpos que con el roce se afinan y calientan.

405. Desgraciadamente se cae con sobrada frecuencia en los defectos arriba mencionados: se tiene el juicio formado previamente y no se piensa en rectificarlo, sino en sostenerlo; no se trata de buscar la verdad, sino || de luchar y vencer. El orgullo de los contrincantes se exalta, las palabras son duras, el tono áspero, cuando no insolente, y lo que debía ser una especie de asociación en que cada cual pusiera en el fondo común sus fuerzas particulares con el objeto de encontrar la verdad, se convierte en un desafío literario en que se manifiestan pasiones y miserias.

406. Conviene sobremanera guardarse del espíritu de disputa. Cuando no se espera ningún resultado en favor de

la verdad es mejor condenarse al silencio, aun cuando se oigan proposiciones que se pudieran rebatir. Esta prudencia en huir de disputas ruidosas evita disgustos, es conforme a la sana moral y a la buena educación y ahorra un tiempo precioso que se puede emplear en trabajos útiles.

407. Pero conviene igualmente buscar el trato de personas entendidas y juiciosas; es increíble el fruto que se saca de conversar con otro sobre las materias que se han estudiado. Con esta comunicación el espíritu se desarrolla, se aviva, recobra las fuerzas debilitadas en las horas de la soledad, conoce sus errores, rectifica sus equivocaciones, se confirma en las verdades encontradas, descubre nuevos caminos para llegar a otras, en breve rato recoge el fruto de largos trabajos de su interlocutor, a su vez le comunica los suyos, da y recibe, aprende y se solaza. ||

SECCION X

La meditación

408. La meditación es un trabajo intelectual con que procuramos conocer a fondo alguna cosa. La meditación será estéril cuando no haya ideas sobre que fijarla; así, para meditar con fruto conviene haber hecho acopio de materiales por medio de la lectura, de la conversación u observación.

409. El trato con los hombres pensadores y la lectura de los autores profundos acostumbra insensiblemente a meditar. Importa poner un especial cuidado para familiarizarse con esta costumbre, contrayendo el hábito de meditar sobre todo lo que se ofrece a nuestra consideración. En esto se interesan no sólo los adelantos científicos y literarios, sino también el acierto en la dirección de los negocios: muchos de los errores, así especulativos como prácticos, nacen de la falta de meditación. Hombres hay que han leído en abundancia y que apenas se han parado un instante en meditar sobre lo que leyeron. Sus cabezas son una especie de depósito de los pensamientos ajenos, nada tienen propio, y, hasta en sus rasgos de apariencia original, se descubre el carácter de las reminiscencias de la lectura. Envanecidos con la idea de sus estudios se imaginan haber llegado al colmo de la ciencia, no considerando que el fruto del trabajo se halla en proporción no sólo con el estudio, sino también con el modo de || estudiar. Otros hay que conducen negocios, a veces de alta importancia, sin haber reflexionado apenas sobre el objeto que tienen encomendado; así caminan sin plan, sin previsión de lo que puede

suceder, y se ven envueltos en ruinas que les hubiera sido fácil evitar.

SECCION XI

Cuestiones prácticas

410. Los actos prácticos del entendimiento son los que nos dirigen en nuestras acciones. ¿Qué debo hacer para manifestar mi gratitud? ¿A qué sacrificio me obliga la amistad? ¿Cuál es el modo de ejecutar este o aquel sistema de administración? ¿Cómo se han de combinar las fuerzas motrices para lograr que una máquina ejerza bien sus funciones? A estas y otras semejantes llamo cuestiones prácticas.

411. Por los ejemplos aducidos se echa de ver que de estas cuestiones unas se refieren a objetos sometidos a leyes necesarias, otras a nuestras acciones libres. Sobre ambas emitiré algunas breves observaciones, pues no creo conveniente repetir lo que dije extensamente en *El criterio*, c. XXII [vol. XV].

412. Cuando el hombre quiere obrar, siempre se propone algún fin. Sin esto su voluntad no se movería. El objeto de su obra es lograr el fin propuesto. De aquí resulta que en toda operación conviene atender al fin y a los medios. ||

413. El fin en toda clase de acciones debe ser moral. Todo fin contrario a la moralidad debe ser desechado inexorablemente. No hay razones de arte ni de ciencia que puedan autorizar para proponerse fines malos. Lo inmoral, por lo mismo que es inmoral, carece de verdad y de belleza: éstas no se encuentran en las cosas inmorales cuando se las mira con pleno conocimiento y se prescinde de ciertas relaciones con nuestra sensibilidad.

414. No basta que el fin no sea inmoral; es preciso que sea el que conviene al sujeto y demás circunstancias. El acierto en proponerse el fin es más difícil de lo que parece. Esta dificultad nace de varias causas, siendo una de ellas el que, como todos los fines, excepto el último, que es Dios, son medios para lograr otro fin, se necesita frecuentemente mucha reflexión y sagacidad para descubrir cuál es en un caso dado el más conveniente.

415. El fin debe ser proporcionado a los medios; aspirar a un fin careciendo de medios para lograrlo es gastar el tiempo inútilmente, cuando no con daño. Son muchos los hombres que no consiguen lo fácil porque se proponen lo imposible.

416. El valuar los medios externos no es tan difícil como el apreciar los internos. Aquéllos no se emplean sin

éstos; y precisamente en el conocimiento de los últimos se halla la mayor dificultad. Profundamente sabio era le dicho de los antiguos: *Nosce te ipsum;* «conócete a ti mismo». ||

417. Al medir las fuerzas propias debemos guardarnos por una parte de la presunción, y por otra de la pusilanimidad. La presunción nos induce a empresas superiores a nuestras fuerzas; pero la pusilanimidad nos retrae de emplear las que poseemos, y auxiliada por la pereza, uno de los vicios más generales en el linaje humano, quebranta el brío, enflaquece la actividad y nos hace inferiores a nosotros mismos.

418. No debemos juzgar ni deliberar con respecto a ningún objeto mientras el espíritu está bajo la influencia de una pasión relativa al mismo objeto. Cuando nos hallamos bajo semejante influencia vemos al través de un vidrio colorado: todo nos parece de un mismo color (véase *El criterio,* c. XII, §§ 37 y siguientes) [vol. XV].

419. Si la resolución es urgente y nos sentimos bajo la influencia de una pasión, hemos de hacer un esfuerzo para suponernos, por un momento siquiera, en el estado en que esa influencia no exista. Esto, por lo mismo que excita la reflexión, calma las pasiones, y, ofreciéndonos el recuerdo de que otras veces nos ha sucedido ver de un modo diferente según la disposición del ánimo, siembra al menos algunas dudas sobre el acierto de la resolución aconsejada por las pasiones y nos ayuda para dominar el primer impulso (véase *El criterio,* c. XXII, §§ 44 y siguientes) [volumen XV].

420. Los medios deben ser morales. El fin no justifica los medios: jamás puede ser lícito cometer una || mala acción, por santo que sea el fin que nos propongamos.

421. Las pasiones son buenas auxiliares cuando están dirigidas por la razón y la moral: inspiran al entendimiento, dan firmeza y energía a la voluntad. ||

RESUMEN

422. Profundo amor de la verdad; acertada elección de carrera; afición al trabajo; atención firme, sostenida y acomodada a los objetos y circunstancias; atinado ejercicio de las diversas facultades del alma, según la materia que nos ocupa; prudencia en el fin y en los medios; conocimiento de las propias fuerzas, sin presunción ni pusilanimidad; dominio de sí mismo, sujetando las pasiones a la voluntad, y la voluntad a la razón y a la moral: he aquí los medios para pensar bien, así en lo especulativo como en lo práctico; he aquí resumidas las reglas de la lógica. ||

E T I C A

P R O L O G O

Etica llamo a la ciencia que tiene por objeto la naturaleza y el origen de la moralidad. Cuál sea el verdadero sentido de la palabra moralidad no se puede explicar aquí, pues que a ello se dedica una parte considerable de este volumen. Algunos han dado a la ética el título de *arte de vivir bien,* lo cual no parece exacto, pues que si se reuniesen todas las reglas de buena conducta, sin acompañarlas de examen, formarían un *arte,* mas no una *ciencia.*

Fácil me hubiera sido escribir un grueso volumen de ética o filosofía moral: es materia en que las riquezas abundan y se las puede tomar de otros sin que se conozca el plagio; pero he preferido reducir el tratado a pocas páginas, ya porque lo requiere el género de la obra, ya también porque las ideas, para germinar, conviene que no estén desleídas. Lo que importa es asentar los principios e indicar con claridad y precisión el modo de aplicarlos: ciertos pormenores corresponden || a una obra de moral, pero no a una de filosofía moral. La palabra filosofía expresa aquí examen y análisis de los fundamentos de la moral y de sus conclusiones capitales: si se quisiese descender hasta las últimas consecuencias sería preciso contar con más tiempo del que suele emplearse en esta enseñanza.

Se notará que no trato separadamente ni del sentido ni del sentimiento moral: sólo hablo de ellos cuando la materia respectiva va ofreciendo la ocasión. Si por sentido moral se entiende la percepción instintiva de ciertas relaciones morales, queda incluído en el sentido común, del cual forma un ramo; si se le quiere tomar en otra acepción, no la comprendo. El sentimiento moral es lo que in-

dica su nombre: el sentimiento en sus relaciones morales. Como mero sentimiento es una inclinación que nada significa en el orden moral hasta que se subordina a la libertad y se encamina a un objeto, con sujeción a las condiciones morales, en cuyo supuesto el criterio de su moralidad se halla en alguno de los capítulos que tratan de los deberes y derechos. Todo sentimiento se refiere al sujeto o al objeto: así están señaladas sus reglas, cuando se han fijado las de la moral en todas sus relaciones.

En el orden de materias no he seguido el método común: no es necesario exponer aquí los motivos, ni lo consiente tampoco la brevedad que me he propuesto. No obstante, para juzgar de si he acertado o no, hay un medio sencillo: leer el tomo con la mira de buscar allí un cuerpo de ciencia, resultado de un examen riguroso. Si el libro llena este objeto, el método es bueno; si no, errado. ||

He procurado presentar las cuestiones bajo el aspecto reclamado por las necesidades de la época: si en algo conviene atender a esta circunstancia es indudablemente en la moral. Fuera de las academias pocos hablan de ideología y psicología; pero las cuestiones sobre la sociedad, el poder público, la propiedad, el suicidio, se agitan en todas partes. Es preciso tener sobre ellas ideas fijas para preservarse de extravío, y es indispensable saber tratarlas con el método y estilo de la época, so pena de dañar a la verdad desluciéndola. ||

CAPITULO I

Existencia de las ideas morales y su carácter práctico

1. Hay en todos los hombres ideas morales. Bueno, malo, virtud, vicio, lícito, ilícito, derecho, deber, obligación, culpa, responsabilidad, mérito, demérito, son palabras que emplea el ignorante como el sabio en todos tiempos y países: éste es un lenguaje perfectamente entendido por todo el linaje humano, sean cuales fueren las diferencias en cuanto a la aplicación del significado a casos especiales.

2. Las cuestiones de los filósofos sobre la naturaleza de las ideas morales confirman la existencia de las mismas; no se buscaría lo que son si no se supiese que son. No cabe señalar un hecho más general que éste; no cabe designar un orden de ideas de que nos sea más imposible despojarnos: el hombre encuentra en sí propio tanta resistencia a prescindir de la existencia del orden moral como de la del mundo que percibe con los sentidos.

Imaginaos el ateo más corrompido, el que con mayor || impudencia se mofe de lo más santo; que profese el principio de que la moral es una quimera y de que sólo hay que mirar a la utilidad en todo, buscando el placer y huyendo el dolor; ese monstruo, tal como es, no llega todavía a ser tan perverso como él quisiera, pues no consigue el despojarse de las ideas morales. Hágase la prueba: dígasele que un amigo a quien ha dispensado muchos favores acaba de hacerle traición. «¡Qué ingratitud!—exclamará—, ¡qué iniquidad!» Y no advierte que la ingratitud y la iniquidad son cosas de orden puramente moral que él se empeñará en negar. Figurémonos que el amigo traidor se presenta y dice al ofendido: «Es cierto, yo he hecho lo que usted llama una traición; usted me dispensaba favores; pero como de la traición me resultaba una utilidad mayor que de los beneficios de usted, he creído que era una puerilidad el reparar en la justicia y en el agradecimiento.» ¿Podrá el filósofo dejar de irritarse a la vista de tamaña impudencia? ¿No es probable que le llamará infame, malvado, monstruo y otros epítetos que le sugiera la cólera? Y, no obstante, éste es el mismo filósofo que sostenía no haber orden moral y que ahora le proclama con una contradicción tan elocuente. Quitad el interés propio, hacedle simple espectador de acciones morales o inmorales, y la contradic-

ción será la misma. Se le refiere que un amigo expuso su vida para salvar la de otro amigo. «¡Qué acción más *bella!*», dirá el filósofo. Por algunas talegas de pesos fuertes un militar entregó una fortaleza, lo que causó la ruina de su patria. «¡Qué villanía, qué bajeza, qué infamia!», dirá también el filósofo. Esto ¿qué prueba? Prueba que las ideas morales || están profundamente arraigadas en el espíritu, que son inseparables de él, que son hechos primitivos, condiciones impuestas a nuestra naturaleza, contra las que nada pueden las cavilaciones de la filosofía.

3. Las ideas morales no se nos han dado como objetos de pura contemplación, sino como reglas de conducta; no son especulativas, son eminentemente prácticas; por esto no necesitan del análisis científico para que puedan regir al individuo y a la sociedad. Antes de las escuelas filosóficas había moralidad en los individuos y en los pueblos; como antes de los adelantos de las ciencias naturales la luz inundaba el mundo y los animales se aprovechaban de los fenómenos notados y explicados por la catóptrica y la dióptrica.

4. Así, pues, al entrar en el examen de la moral es preciso considerar que se trata de un hecho; las teorías no serán verdaderas si no están acordes con él. La filosofía debe explicarle, no alterarle, pues no se ocupa de un objeto que ella haya inventado y que pueda modificar, sino de un hecho que se le da para que lo examine.

Por este motivo los elementos constitutivos de las ideas morales es necesario buscarlos en la razón, en la conciencia, en el sentido común. Siendo reguladores de la conducta del hombre, no pueden estar en contradicción con los medios perceptivos del humano linaje, y debiendo dominar en la conciencia, han de encontrarse en la conciencia misma. ||

5. La razón, el sentido común, la conciencia, no son exclusivo patrimonio de los filósofos; pertenecen a todos los hombres; por lo que la filosofía moral debe comenzar interrogando al linaje humano para que de la respuesta pueda sacar qué es lo que se entiende por moral o inmoral y cuáles son las condiciones constitutivas de estas propiedades. ||

CAPITULO II

CONDICIONES INDISPENSABLES PARA EL ORDEN MORAL

6. No hay moralidad ni inmoralidad cuando no hay conocimiento: nadie ha culpado jamás a una piedra aunque con su caída haya producido un desastre, ni ha juzgado meritoria la influencia del agua que da a las plantas verdor y lozanía. Este conocimiento, necesario para la moral, debe ser superior a la percepción puramente sensitiva, por cuya razón están exentos de responsabilidad los brutos. La moral exige un conocimiento de relaciones capaz de comparar los medios con los fines, una percepción inteligente; cuando esto falta hay acciones físicas, provechosas o nocivas, pero no morales o inmorales.

7. De esto inferiremos que la primera condición para que una acción pueda pertenecer al orden moral es la *inteligencia* en el ser que la ejecuta. El orden moral corresponde, pues, únicamente al mundo intelectual, y de tal modo, que las criaturas racionales sólo están en él mientras usan de razón. En el sueño, u otra situación cualquiera en que el uso de la razón esté interrumpido, no hay orden moral, y si se imputan algunas || acciones, como al borracho el asesinato, es porque con su conocimiento anterior había podido prever la perturbación mental y sus consecuencias.

8. El conocimiento de lo que se ejecuta no es suficiente si el sujeto no obra con espontaneidad libre. Espontaneidad, porque si procediese por violencia, como uno a quien se forzase la mano para escribir, no habría acción del sujeto; éste no sería más que un instrumento necesario del agente principal. Libertad, porque, aun suponiendo que el acto se ejerce con espontaneidad y hasta con vivo placer, no hay orden moral si el sujeto obra por un impulso irresistible, si no puede evitar la acción que ejecuta. El niño que no ha llegado al uso de la razón, el demente, el delirante, hacen muchos de sus actos con espontaneidad, sin violencia de ninguna especie, tal vez con mucho gusto; y, sin embargo, sus acciones no son laudables ni vituperables, no pertenecen al mundo moral, porque el sujeto que obra no procede con libertad de albedrío.

9. La inteligencia, o sea un conocimiento de relaciones, y la libertad son necesarias para el orden moral; pero es preciso notar que por relaciones se entiende algo más que

las de los medios con los fines, y por libertad, algo más también que la simple facultad de hacer o no hacer, o de hacer esto o aquello; se entiende cierto grado de conocimiento y de libertad, que no siempre se puede fijar con absoluta precisión, pero que determinan aproximadamente la razón y el sentido común. Un ejemplo hará comprender lo que quiero decir. ||

Un demente intenta escapar de su encierro y dispone los medios de la manera más adecuada: suple la llave con algún hierro que tiene a la mano, sale callandito, evita el encuentro de los vigilantes, arrima una escalera a una pared, se descuelga a la calle por una cuerda para evitar el daño de la caída, se dirige a la casa de su antiguo enemigo y le asesina. No hay duda que muchos dementes son capaces de proceder así; y, por consiguiente, hay en ellos un conocimiento de relación de los medios con el fin. Si al salir de la puerta de su encierro hubiese visto a un vigilante, habría retrocedido, e indudablemente lo hubiera hecho si a la vista se siguiera la amenaza, por donde se conoce que al ejecutar su acción no obraba con un impulso del todo irresistible y podía dejar de obrar en entendiendo que le tenía más cuenta para evitar el castigo; conservaba, pues, alguna libertad; no obraba por un impulso irresistible. Sin embargo, nadie dirá que el demente fuera responsable del asesinato; si algún día volviese a la razón, el recuerdo del homicidio no le rebajaría a los ojos de los demás hombres; sería digno de lástima, mas no de vituperio.

10. Para el orden moral se necesita una capacidad de conocer la moralidad de las acciones y de proceder libremente, conforme a este conocimiento; la criatura intelectual no está en el orden moral sino cuando se halla completa, por decirlo así, cuando, aunque no reflexione actualmente, es al menos capaz de reflexionar sobre el orden moral. Esto es tan cierto, que no se culpa a quien comete con pleno conocimiento y libertad || un acto cuya malicia moral ignoraba invenciblemente. En el orden físico los actos son lo que son, prescindiendo del conocimiento de quien los ejecuta; pero en el moral todo depende del conocimiento y libertad del que obra, y este conocimiento y libertad deben ser capaces de referirse al mismo orden moral; de lo contrario no producen acciones que pertenezcan a él. ||

CAPITULO III

Necesidad de una regla fija

11. Capacidad de conocer lo que se ejecuta en el orden físico y en el moral, y libertad para obrar o no obrar: he aquí las condiciones que se necesitan para que un acto pueda ser digno de alabanza o vituperio; así lo enseña la razón, lo juzga el sentido común y lo confirma la legislación de todos los pueblos. Pero hasta aquí hemos encontrado las condiciones necesarias, mas no las constituyentes; sabemos que aquéllas son indispensables para el orden moral, sin conocer por esto cuál es la esencia de la moralidad. Con conocimiento y libertad se hacen cosas buenas o malas, morales o inmorales; ¿en qué consiste esa bondad y malicia, esa moralidad e inmoralidad? ¿Cuál es la razón de que el mismo conocimiento y libertad produzcan acciones buenas o malas según los objetos a que se aplican? Y ante todo, ¿hay alguna regla fija que distinga lo bueno de lo malo?

12. En el universo está todo en un orden, y no debían formar excepción de esta regla las criaturas racionales. || Pero ese orden no podía ser en ellas el efecto de una ley necesaria, a no mutilar su naturaleza despojándola del libre albedrío. Era preciso, pues, que en el ejercicio de sus facultades estuviesen sujetas a un orden que no las violentase y que les dejase lugar a la transgresión. Por donde se ve que la ley moral no es para las criaturas racionales una influencia de fuerza, sino de atracción, de limitaciones en varios sentidos, pero que siempre respeta su libertad de obrar. El que sabe la pena en que incurre si falta a sus deberes tiene limitada su acción por la influencia del temor; el que espera una recompensa de su obra está atraído por el deseo del premio; pero ambos motivos, así el repulsivo como el atractivo, aunque puedan ejercer más o menos influencia sobre la voluntad, la dejan siempre libre: el uno puede cometer el delito arrostrando la pena, y el otro puede omitir la buena acción renunciando al premio.

13. Por lo mismo que la criatura libre no tiene un principio determinante necesario de sus acciones, es preciso buscar alguna regla a que pueda atenerse, o bien dejarla abandonada a todos los impulsos de su naturaleza. Esto último equivaldría a degradar la criatura racional, haciéndola de condición inferior a la de los brutos y aun de los seres in-

animados, pues que éstos tienen una regla a la cual se conforman por necesidad. Todo ser criado ejerce sus funciones en el orden del universo, y el ejercicio de ellas no puede estar abandonado al acaso si se quiere que el ser pueda llenar el objeto de su destino. Así, pues, será necesario convenir en que las acciones libres han de tener alguna || regla, y en la conformidad a la misma debe consistir la moralidad.

14. Esta regla no depende del arbitrio de los hombres; las acciones no son morales o inmorales porque se haya establecido así por un convenio, sino por su íntima naturaleza; ¿podrían los hombres haber hecho que la piedad filial fuese un vicio y el parricidio una acción virtuosa; que el agradecimiento fuese malo y la ingratitud buena; que fuera vituperable la lealtad y laudable la perfidia; que la templanza mereciese castigo y la embriaguez fuera digna de premio? Es evidente que no; las ideas de bien y de mal convienen naturalmente a ciertas acciones; nada puede contra eso la voluntad del hombre. Quien afirme que la diferencia entre el bien y el mal es arbitraria contradice a la razón, al grito de la conciencia, al sentido común, a los sentimientos más profundos del corazón, a la voz de la humanidad, manifestada en la experiencia de cada día y en la historia de todos los tiempos y países. ||

CAPITULO IV

La regla de la moral no es el interés privado

15. Supuesta la necesidad y existencia de una regla y probado que no es arbitraria, sino natural, busquemos cuál es.

16. Entre los errores que se han vertido sobre la materia merece un lugar preferente el que confunde la moralidad con la utilidad privada. Según esto, lo útil a un individuo es moral para él; lo nocivo, inmoral; lo que no daña ni aprovecha es indiferente; el orden moral es el conjunto de las relaciones de utilidad: quien obra con arreglo a ellas obra bien, quien las perturba obra mal. Las facultades de un ser deben dirigirse a proporcionarle el mayor bienestar posible: la relación con el grado de este bienestar es la medida de la moralidad de las acciones.

17. Desde luego salta a los ojos que este sistema erige

en base de la moralidad el egoísmo: así comienza por fundarla en lo que le repugna, en lo que la destruye, a no ser que se engañe la humanidad entera. «Este || hombre es un egoísta; para él nada hay bueno sino lo que le ofrece utilidad»; he aquí una terrible acusación según la conciencia de todo el género humano; y, no obstante, esta acusación se convierte en elogio en el sistema que combatimos. «Este hombre es egoísta; sólo atiende a su utilidad, sólo a ella respeta»; significaría este absurdo: «El egoísta es altamente moral, pues que sólo respeta la utilidad, esencia de la moralidad.»

Esta observación basta y sobra para destruir tan errónea doctrina; sin embargo, bueno será examinarla y refutarla con más extensión y bajo todos sus aspectos.

18. ¿Qué es la utilidad? Es el valor de un medio para lograr un fin. Un caballo es útil porque nos sirve para montar o conducir efectos; el dinero es útil porque nos sirve para proveernos de lo que necesitamos; la pluma es útil porque nos sirve para escribir. Cuando una cosa no conduce a otra se llama inútil para ella. Así, pues, las ideas de utilidad e inutilidad son esencialmente relativas; lo que es útil para una cosa es inútil para otra. Lo que no sólo no conduce al fin, sino que lleva a lo contrario, no se llama inútil, sino dañoso o nocivo. Para andar con desembarazo sirve la ligereza del traje: será útil con relación al objeto de andar; según la estación, puede ser cómoda: entonces será útil para la comodidad; en invierno pudiera acarrear un catarro: será, pues, dañosa a la salud.

19. Siendo la utilidad una cosa relativa, cuando se quiera cimentar la moral sobre la utilidad privada es || necesario comenzar por la definición de ésta, determinando el fin a que nos hemos de referir: según sea el fin será la utilidad. Sardanápalo creía hacer una cosa que le era muy útil embriagándose de placeres, lo que consideraba como el sumo bien, supuesto que hacía poner en su busto la famosa inscripción, de la cual dijo con verdad y gracia Aristóteles que no era de un rey, sino de un buey: «Tengo lo que comí, bebí y gocé; lo demás ahí queda.» Pero si hubiésemos preguntado a Sócrates si miraba la frugalidad como dañosa o inútil, hubiera dicho que, a más de juzgarla moral, la creía muy *útil* a la salud y aun para ciertos goces. Así lo manifestó cuando, preguntado un día por qué daba un fuerte paseo, respondió: «Estoy sazonando la cena con el mejor condimento, que es el hambre.»

20. Si se hace consistir el fin en el placer, es preciso expresar en cuál, si en los sensibles o en los intelectuales, que también tiene los suyos la inteligencia.

21. Poner el fin del hombre en los placeres sensibles es

trastornar el orden de la naturaleza, tomando los medios por fines y los fines por medios. El placer de la comida se nos ha concedido para impelernos a satisfacer esta necesidad y hacernos el alimento más saludable; no nos alimentamos para sentir placer, sentimos placer para que nos alimentemos. Lo propio se puede decir de los demás, y en sentido opuesto de los dolores. ||

22. La prueba de que el fin no es el placer sensible se ve en la limitación de las facultades para gozar; el gastrónomo más voraz está condenado a privarse de muchas cosas si no quiere morir, y para la inmensa mayoría de los hombres los placeres de la mesa se reducen a un círculo mucho más estrecho. Todos los demás goces algo vivos están sujetos a la misma ley: quien la infringe, sufre; si continúa, pierde la salud, y si se obstina, muere.

23. Los placeres a que se ha dado mayor latitud, y cuyo goce está únicamente limitado por las precisas necesidades del reposo de los órganos, son aquellos que acompañan al ejercicio de la vista, del oído y del tacto en sus relaciones ordinarias (véase *Estética*, 143 y 144) [vol. XXI]. Vemos, oímos, tocamos continuamente sin experimentar ningún daño; al ejercicio de estos sentidos está unido cierto placer suave (véase *Estética*, 143) [vol. XXI], que el Autor de la naturaleza nos ha otorgado para amenizar las funciones de la vida. Pero es de notar que las sensaciones que no nos destruyen ni fatigan son las que nos ponen en comunicación con el mundo externo, las que sirven a la inteligencia indicio seguro de que el hombre no entiende para gozar sensiblemente, sino que goza sensiblemente para entender.

24. No puede ser verdadera una doctrina cuyas aplicaciones no se atreve a sostener quien conserve un rastro de pudor. El epicúreo consecuente debiera hablar de este modo: «Mi fin es el placer; ésta es la única regla de mi moral; gozo cuanto puedo y sólo ceso || cuando temo morir; sin este peligro no pondría ningún límite a la sensualidad; los festines, las orgías, los desórdenes de todas clases formarían el tejido de mi vida, y entonces sería yo el hombre moral por excelencia, porque me atendría con rigor al principio de la moralidad: el goce.» ¿Quién puede sufrir tamaña impudencia? ¿Quién se atrevería a semejante lenguaje?

25. No siendo el placer sensible la regla de la moral, ¿lo será tal vez la salud, aquel estado en que se ejercen con orden y armonía todas las funciones de nuestra organización? ¿Podremos decir que es moral lo que conduce a la conservación de la salud y, por consiguiente, de la vida?

26. Desde luego salta a los ojos la extrañeza de con-

fundir lo moral con lo saludable y de poner lo principal de la moralidad en un lugar tan prosaico como es la cocina. El sentido común distingue entre la sanidad y la moralidad; reconoce acciones morales e inmorales con relación a los alimentos, a las habitaciones y a cuanto contribuye a la conservación de la salud y de la vida; pero cree que la moralidad es algo superior a estas cosas; que sólo se aplica a ellas como a un caso particular por la unión del ser inteligente y libre a un cuerpo sujeto a esta especie de necesidades.

27. La salud y la vida no son para sí mismas, sino para el ejercicio de las facultades vitales: la armonía de la organización no es un fin, es un medio para que los órganos funcionen bien; luego el tomar la salud y || la vida como fines es trastornar el orden. Suponed un individuo perfectamente sano: si la moralidad consiste en la salud, éste será el hombre moral por excelencia; recostadle, pues, en un blando sofá; conservadle bien, con sus ojos claros, su tez brillante, sus mejillas encarnadas, y mostradle a los demás diciendo: «He aquí la virtud en persona; he aquí el fin de toda moral: estar bien rollizo y fresco.»

La salud y la vida son para ejercer las facultades; y como ya hemos visto que el término de éstas no es el placer sensible, lo hemos de buscar en otras superiores, en el entendimiento y la voluntad.

28. ¿La moralidad se fundará en la inteligencia, de suerte que sea moral todo lo que conduzca al desarrollo de las facultades intelectuales, e inmoral lo que a esto se oponga?

No cabe duda en que esta opinión no ofrece la repugnante fealdad de las anteriores; el desenvolver las facultades intelectuales es una acción noble, digna del ser que las posee; el sentido moral no se subleva contra quien nos presenta el término del hombre en la esfera intelectual; la contemplación de la verdad es un acto noble, digno de una criatura racional. Sin embargo, esta idea por sí sola no nos explica el cimiento de la moralidad: nos agrada la acción de entender; pero todavía preguntamos en qué consiste ese carácter moral de que la inteligencia se reviste, en qué la inmoralidad que con frecuencia la afea y la degrada. Fingid una criatura racional que conoce a su Autor; que por el estudio de su naturaleza halla cada día nuevas razones || para admirar la sabiduría del Hacedor Supremo, y que, sin embargo, se levanta contra Dios, le blasfema y desea que no exista; esa criatura, aunque continúe desenvolviendo y perfeccionando su inteligencia con el estudio y la contemplación de altas verdades, ¿será moral? Claro es que no. Imaginad un filósofo que, dominado por la pasión del sa-

ber, no perdona medio ni fatiga para acrecentar sus conocimientos, y que, con el fin de proporcionarse lo que desea, olvida los deberes de su familia y de la sociedad, y es además injusto, reteniendo libros que no le pertenecen, usurpando propiedades de otros para acudir a los gastos de sus experimentos, viajes y demás que necesita y a que no alcanzan sus caudales; suponed que es orgulloso, insolente, inhumano, ¿será moral? ¿Le bastará para la moralidad su ardiente pasión por la ciencia? Es evidente que no.

Luego la inteligencia no es la moralidad: luego la perfección del entendimiento no es la única regla de la moral. Una alta inteligencia puede concebirse con profunda inmoralidad; en cuyo caso, lejos de que la elevación de la primera excuse a la segunda, la hace más culpable; la falta es tanto mayor cuanto más claro es el conocimiento que de ella se tiene.

29. No hallamos, pues, en la utilidad privada el fundamento de la moralidad; ni aun refiriéndola a las facultades intelectuales nos da la regla buscada; el ejercicio de éstas debe someterse a la regla, pero no son la regla misma. De lo cual se infiere que el egoísmo, ni aun en la acepción más elevada de esta palabra, no || puede ser el fundamento de la moralidad. Sucede en esto como en las verdades del orden intelectual puro; si se quiere encontrar la razón de su verdad, necesidad y universalidad, es preciso salir del individuo y extender la vista por regiones más dilatadas. ||

CAPITULO V

La moralidad no es la relación a la utilidad pública

30. Al desaparecer el interés privado se ofrece desde luego el común. ¿Será posible cimentar la moralidad en la utilidad de todos, por manera que lo que conduzca al bien común sea moral y lo que a él se oponga sea inmoral?

31. Desde luego ocurre una grave dificultad contra esta doctrina: ella rechaza al egoísmo como base de la moral; pero, en cambio, exime de la moralidad al individuo en aquellas acciones que no tengan relación con la sociedad, de suerte que para un individuo solo, aislado, no habría orden moral. La razón es evidente: si la moralidad es la relación al bien común, cuando esta relación falta no hay ni puede haber moralidad: la consecuencia es profundamente inmoral, pero legítima, necesaria; no hay medio de eludirla.

Según esta doctrina, un ser inteligente considerado en sus relaciones con Dios no estaría sujeto a la moral; por manera que si no hubiese sociedad, si hubiese un hombre solo en el mundo, este hombre podría || hacer lo que quisiese con respecto a sí y a Dios sin infringir leyes morales.

Además, muchas de nuestras acciones exteriores e interiores no tienen ninguna relación con la sociedad, son actos puramente individuales que no favorecen ni dañan al bien común. Admitido que la moralidad nace únicamente de sus relaciones con este bien, gran parte de nuestras acciones queda fuera del orden moral, lo que, a más de ser contrario a la razón y al sentido común, es un manantial de inmoralidad. No, no es necesaria la sociedad para que tengan existencia y aplicación las ideas morales; una criatura inteligente que estuviese sola en el universo tendría sus deberes para consigo y con el Criador; desde el momento que hay inteligencia y libertad hay el orden moral, que es su regla.

32. A más de estas dificultades ocurre otra que no es de menos gravedad. Si la norma de la moral fuese el bien común, sería preciso explicar en qué consiste este bien. ¿Será el desarrollo de la inteligencia, será el bienestar material, o ambas cosas a un tiempo? En todos los supuestos, la moralidad quedará fluctuante. Porque si la inteligencia es el fin, se podrá descuidar el bienestar material y no será inmoral el dañarle ni el destruirle. Si se sobrepone el bienestar material, entonces la perfección de los pueblos consistirá en la mayor cantidad posible de goces: el epicureísmo condenado en el individuo lo trasladaremos a la sociedad. Si son ambas cosas a un tiempo, falta saber en qué proporción se han de combinar; si se ha de sacrificar || el uno al otro, en ciertos casos, y en favor de cuál se ha de resolver el conflicto. Nada habrá constante; la moralidad flotará a merced de las pasiones y caprichos de los hombres; lo que unos llamarán moral, otros lo tendrán por inmoral; lo que éstos alabarán como virtud, aquéllos lo condenarán como vicio.

33. Esta incertidumbre afectará mucho más a los actos individuales que no se refieran inmediatamente al bien común. El suicida dirá: «A la sociedad no le *conviene* un miembro que sufre tanto como yo; quiero hacerle un bien apartando de su vista este cuadro aflictivo», y se matará. El ofendido por una palabra dirá: «A la sociedad no le *convienen* hombres sin honra; yo debo lavar la mía con la sangre de mi enemigo, o morir», y se batirá en duelo. El pródigo dirá: «A la sociedad le *conviene* el progreso de la industria y del comercio; yo la fomento con mi lujo y disipación; la suerte de mis hijos, cuyo porvenir destruyo, no vale tanto como el bien de la sociedad», y seguirá dilapidando. Y como a estos insensatos no se los podría reconve-

nir con la ley moral, con ese conjunto de máximas fijas, eternas, que arreglan la conducta del individuo y de la sociedad, necesario sería calcularlo todo por el *resultado;* el cálculo fuera tan variable como las pasiones y caprichos, y en vez de una moral social no tendríamos ninguna. ||

CAPITULO VI

Razones contra el principio utilitario en todos sentidos

34. Los que confunden la moralidad con la utilidad, sea que hablen de la privada o de la pública, caen en el inconveniente de reducir la moral a una cuestión de cálculo, no dando a las acciones ningún valor intrínseco y apreciándolas sólo por el resultado. Esto no es explicar el orden moral, es destruirle, es convertir las acciones en actos puramente físicos, haciendo del orden moral una palabra vacía. Hagámoslo sentir poniendo en escena las varias doctrinas y empezando por la del interés privado.

Un hombre quiere matar a su enemigo; ¿qué le diréis para hacerle desistir de su intento criminal? Veámoslo.

—Este es un acto injusto.

—¿Por qué? ¿Qué es la injusticia? Yo no reconozco más justicia ni moralidad que lo que conviene a mis intereses; y ahora para mí no hay interés más vivo, más estimulante, que el de saciar mi venganza. ||

—Pero de esto le puede resultar a usted un grave perjuicio, cayendo en seguida bajo el rigor de las leyes.

—Procuraré evitarlo; además, estoy completamente seguro.

—¿Está usted seguro de ello?

—Sí, del todo; pero suponed que no lo estuviera, ¿esto qué importa?

—Entonces se expone usted.

—Ciertamente; pero el peligro es lejano, y la satisfacción es segura; opto por la segunda y arrostro el primero.

—Pero esto es reprensible...

—No, porque, según usted, mi regla es mi interés: éste le debo conocer yo; lo más que puede suceder es que yerre yo en mis cálculos; cometeré un error, no un delito.

—Mas la acción no dejará de ser fea; pudierais calcular mejor.

—Que tal vez pudiera calcular mejor, lo admito; pero niego que un error de cálculo sea una cosa fea. ¿Hay algo más que mi interés? ¿Sí o no? Si no hay más, y yo me lo juego, por decirlo así, ¿dónde está la fealdad?

—En efecto, si se tratara sólo de usted, pero hay de por medio la vida de un hombre y la suerte de su familia.

—Cierto; pero ni esa vida ni la suerte de toda una familia son *mi interés;* y supuesto que no hay otra regla que ésta, lo demás es inconducente. Con la venganza disfruto; con la muerte del enemigo me quito de delante un objeto que me molesta: lo restante no significa nada. ||

35. Fácil sería extender la aplicación de la doctrina del interés privado a todos los actos de la vida, manifestando que en último análisis es la muerte de toda moral, pues erige en única regla las pasiones y los caprichos.

36. La doctrina del interés social o del bien común adolece de inconvenientes semejantes. Ya hemos visto (33) cómo la podrían explotar todos los vicios y delirios de los hombres: bajo la engañosa apariencia del desprendimiento encierra la más deforme inmoralidad. En nombre del bien común se han cometido los más horrendos crímenes, contra los que protesta la conciencia del género humano; pero si admitimos que la moralidad no tiene reglas intrínsecas, propias, independientes de sus resultados, esos crímenes se pueden justificar reduciéndolos, cuando menos, a simples errores de cálculo.

Un tirano para guardarse de un enemigo terrible sacrifica centenares de personas inocentes: la humanidad le execra, pero vuestra doctrina le justifica. «Así lo exige el bien común», dirá él; no hay bien común que justifique la maldad; el fin no justifica los medios. «Esto último no es exacto, responderéis vosotros; la cuestión no está en si el acto es moral o inmoral en sí mismo, sino en si conduce o no al bien común; según conduzca o no, será moral o inmoral, pues su moralidad o inmoralidad depende de sus relaciones con el bien común. Tirano, calcula; y si el resultado del cálculo es que la matanza de muchos inocentes es *útil* al bien común, sacrifícalos; y si no lo haces serás inmoral.» ||

37. He aquí las horribles consecuencias a que conducen las doctrinas que aprecian la moralidad por los resultados. Todo se reduce a una cuestión de cálculo que las pasiones cuidarán de resolver a su modo; y por desastres que resulten, por más que lo que se creía favorable al interés privado o al común le sea muy dañoso, no hay inmoralidad intrínseca, hay un error de cálculo, no un delito. No hay, pues, nada digno de alabanza ni vituperio; no hay mérito ni demérito, no hay premio ni castigo. Cuando se aplique

una pena, ésta no será más que un medio represivo, semejante a los que se emplean contra los brutos: el hombre que arrostre la multa, la prisión, el destierro, la muerte, por cometer un acto que las leyes reprimen, será, si se quiere, un jugador torpe o temerario, un hombre que habrá hecho un negocio desigual; nada más; y al verle morir en el patíbulo no deberemos decir que satisface a la justicia, que paga su merecido, que expía sus crímenes, sino que liquida una cuenta de un negocio conducido erradamente, en cuyo término hay un cargo contra él, que es la pérdida de la vida.

38. La razón y el sentido común ven en la moralidad algo muy superior a una cuestión de cálculo; y de aquí dimana el desprecio que se acarrea el egoísmo, la necesidad que tiene de ocultarse y de engalanarse con velos hipócritas: de aquí el aprecio que nos inspira el desinterés de quien cumple sus deberes sin atender a los resultados, y el que consideremos que no hay belleza moral en un acto cuando su autor sólo se ha movido por una razón de utilidad. ||

Dos hombres mueren por su patria: ambos ejecutan lo mismo; igual es el bien público que de su muerte dimana; igual el sacrificio con que lo obtienen; el uno es ambicioso, y sólo se proponía conseguir un alto puesto; el otro es un sincero amante del bien público, y muere porque cree que morir es su deber: ¿de qué parte está la moralidad? La hallamos en el segundo, que prescinde de la utilidad propia; no en el primero, en quien sólo vemos un calculador, que juega su vida por la probabilidad de adquirir lo que ambiciona.

Dos gobernantes que tienen en rehenes a individuos inocentes de las familias del enemigo se abstienen de matarlos y atropellarlos, y les dan libertad.

La conducta del uno es motivada por miras de interés público, porque cree que de este modo contribuye al triunfo de la causa, desarmando la cólera del enemigo y adquiriendo a su gobierno un buen nombre; la del otro es efecto de la idea del deber: les da libertad porque cree que así lo exigen la humanidad y la justicia: ¿en cuál de los dos vemos al hombre moral? En el segundo, no en el primero.

La razón del bien común no nos basta para que hallemos moral la acción; ésta tiene en ambos el mismo resultado; pero la diferente intención de sus autores le da caracteres diversos: en el uno reconocemos moralidad, en el otro habilidad. ||

CAPITULO VII

Relaciones entre la moralidad y la utilidad

39. Al distinguir entre la utilidad y la moralidad no entiendo separar estas dos cosas, de suerte que la una excluya a la otra; por el contrario, las considero íntimamente unidas, ya que no en cada caso particular, al menos en su resultado final. Lo moral es también útil: un individuo que cumple fielmente con sus deberes no sólo logrará la felicidad que está reservada a los justos después de la muerte, sino que con mucha frecuencia será dichoso en esta vida, en cuanto es posible a la condición humana. Sus goces no serán tan vivos y variados, como los del hombre inmoral, pero serán más dulces, más constantes; exentos de amargura, no dejarán en el alma el roedor gusano del remordimiento. Su posición en la sociedad no será quizá tan elevada y brillante, pero tampoco le atormentará la idea de que sus iguales le detestan, sus inferiores le maldicen y sus superiores le desprecian; tampoco estará temiendo de continuo una caída que le precipite en la nada y que le haga expiar las villanías y los delitos || con que se levantara sobre los demás. La dicha del hombre inmoral es ruidosa, fastuosa; la del hombre de bien es modesta, tranquila, se desliza en el silencio y obscuridad de la vida privada, como aquellos mansos arroyos que murmullan suavemente en un valle retirado, sin más testigo que la verde hierba que tapiza sus orillas y la luz del cielo que refleja en su cristalina corriente.

40. Lo propio que en los individuos se verifica en la sociedad. Una nación corrompida deslumbra tal vez con el esplendor de sus letras y bellas artes; pero bajo el manto de púrpura y de oro abriga la llaga mortal que la conduce al sepulcro. La Roma de los Brutos, Camilos, Fabios, Manlios y Escipiones no brillaba tanto ciertamente como la de los Tiberios, Nerones y Calígulas; sin embargo, la Roma modesta marchaba a pasos agigantados a un grandor fabuloso, al imperio del mundo, y la Roma brillante iba a caer bajo el hierro de los bárbaros y a ser la irrisión de las naciones. Un Estado, por un acto de perfidia con que falta a los tratados, adquirirá tal vez una posición importante, una ventaja del momento; pero esto no compensa su descrédito a los ojos del mundo y los perjuicios que le ha de acarrear su reputación de perfidia. Un gobierno que para la

administración del Estado promueve la corrupción y fomenta la venalidad conseguirá resultados momentáneos, que le conducirán quizás con brevedad al fin que se propone; pero dejad pasar el tiempo: la venalidad se extenderá de tal modo que bien pronto faltarán medios para comprar a los que quieran venderse; || se presentarán, por decirlo así, mejores postores en esa subasta de hombres; y el mismo gobierno que había tomado por base la corrupción se hundirá bien pronto en el inmundo lodazal, obra de sus manos.

41. La utilidad bien entendida no sólo está hermanada con la moralidad, sino que puede también ser objeto *intentado* en la acción moral, sin que ésta se afee ni pierda su carácter. El honrado padre de familias que con su trabajo sustenta a sus hijos se propone la utilidad que gana con el sudor de su frente; el soldado que muere por su patria se propone el bien público que de su sacrificio resulta; la persona caritativa que socorre al pobre intenta la utilidad del socorrido; el individuo laborioso que se desvela por aprender un arte o una ciencia, o por procurarse una posición decente, intenta su utilidad privada; en l s medios que empleamos para conservar o restablecer la salud intentamos nuestra utilidad propia; ¿y quién dirá que semejantes acciones dejan por esto de ser morales? ¿No sería bien extraña una moralidad que prescribiese al padre el trabajar por el sustento de su familia sin intentar esa utilidad: al soldado el morir por su patria sin intentar el fruto de su muerte; al misericordioso el socorrer al pobre sin intentar la utilidad del infeliz; al individuo perfeccionar sus facultades o labrar su fortuna sin intentarlo; a todos conservar la salud sin proponernos su conservación? No se entiende de este modo el desinterés moral; se entiende, sí, que la razón constitutiva de la moralidad no es la utilidad; se afirma que la una no es la otra, pero no que estén reñidas; por el contrario, || se hallan íntimamente enlazadas. La utilidad no constituye la moralidad, pero muchas veces es una *condición* necesaria para ella: ¿cómo se concibe un conjunto de relaciones morales en un hombre cuyas acciones no sean útiles a nadie? La beneficencia, uno de los más bellos florones de la corona de las virtudes, ¿en qué se convierte si no se dirige a la utilidad de los demás? El heroísmo con que el hombre se sacrifica por el bien de sus semejantes, ¿a qué se reduce si se le separa de este bien, de esa utilidad para los otros? El hombre puede y debe intentar los resultados que corresponden a cada acción moral; sin esta intención sucedería muchas veces que sus obras carecerían de objeto y que la moralidad sería una cosa vana o una contradicción.

42. La combinación de la utilidad con la moralidad nos la indica nuestro deseo innato de ser felices. Respetamos, amamos la belleza moral; éste es un impulso de la naturaleza; pero también esa misma naturaleza nos inspira un irresistible deseo de la felicidad: el hombre no puede desear ser infeliz; los mismos males que se acarrea los dirige a procurarse bienes o a libertarse de otros males mayores: es decir, a disminuir su infelicidad. Así, la moral no está reñida con la dicha; aun cuando la razón no nos lo enseñara, nos lo indicaría la naturaleza, que nos inspira a un mismo tiempo el amor de la felicidad y el de la moral.

43. ¡Cosa singular es la moralidad! Su belleza la vemos, la sentimos en unas acciones, y nos atrae y || cautiva; la fealdad de lo inmoral la vemos, la sentimos, nos repugna, nos repele, nos inspira aversión; el orden moral se liga con el provecho y el daño, pero no es ni el daño ni el provecho; se dirige a los resultados, pero es independiente de ellos; se consuma en la conciencia con el acto libre de la voluntad, y allí merece su alabanza o vituperio, sean cuales fueren los efectos imprevistos que caúse en lo exterior. Tan íntima es la relación de la moral con el bien del individuo, de la sociedad y del linaje humano, que a primera vista parece confundirse con esos bienes; donde se halla una utilidad individual o general, allí hay ciertas ideas morales que moderan, que dirigen; y al propio tiempo es tal su independencia con respecto a esas mismas cosas con las cuales está ligada; conserva de tal modo inalterable su carácter en medio de la variedad de los objetos, que parece no tener ninguna relación con ellos y ser una especie de divinidad a la que no afectan las vicisitudes del mundo.

44. Hagámoslo sentir con ejemplos. Hay un hombre que viendo en peligro a su patria resuelve dar su vida para salvarla; no se propone ni hacer fortuna en caso de sobrevivir al riesgo, ni mejorar la suerte de su familia, ni siquiera adquirir celebridad; él sólo tiene noticia del peligro de su patria, y no le es posible comunicar la noticia a nadie; solo, sin más testigo que Dios y su conciencia, sin más deseo que el bien de sus compatricios, marcha al peligro y muere: esto es lo sublime moral; no sabemos cómo expresar el interés, la admiración, el entusiasmo que nos inspira tan heroico || desprendimiento, un amor tan puro de la patria, un corazón tan grande, una voluntad tan firme. Muere, pero, ¡ay!, ha sido víctima de un engaño que no ha podido prever ni sospechar. Su muerte, lejos de salvar la patria, la ha perdido para siempre. El resultado es desastroso. ¿Se disminuye la moralidad y el heroísmo de la acción? No; ha producido una catástrofe, es verdad; pero «él no lo podía prever, diremos; el mérito es el mismo»; y ¿por qué? Porque

la raíz de este mérito estaba en la voluntad, en la conciencia, procedía del amor puro de su patria, en cuyas aras se inmolaba, sin más testigos que Dios y su conciencia, y guiado por la idea del bien, por la prescripción del deber, por el amor de la virtud. El heroísmo no deja de serlo por haber sido desgraciado; sobre la tumba de la patria debería levantarse la estatua del héroe.

Hágase la contraprueba. Un hombre vil ocupa una posición importante de cuya conservación depende la suerte de su patria. El enemigo le ofrece una cantidad, y se presta a venderla, conociendo todo el daño que resulta de su acción infame. Entre tanto, el gobierno, a quien sirve, deseoso de asegurarse la fidelidad del traidor, le promete un premio mayor que la cantidad de la venta; el infame calcula, y, conociendo que le es más ventajoso el permanecer fiel, conserva la posición, la defiende con obstinación invencible y salva a su patria. El resultado es feliz; pero ¿qué os parece del hombre? Su acción es felicísima, pero no moral; por el contrario, es negra como sus bajos cálculos; todo el brillo de los resultados no es capaz de ennoblecerla: el triunfo que a ella es debido se liga con el recuerdo de || una sórdida especulación; la patria fué salvada porque fué el mejor postor en la conciencia venal; en los trofeos de la victoria desearíamos ver escrita con caracteres indelebles la infamia del vencedor. ||

CAPITULO VIII

NO SE EXPLICA BASTANTE LA MORALIDAD CON DECIR QUE LO MORAL ES LO CONFORME A LA RAZÓN

45. La razón nos prescribe la moral: ¿consistirá la moralidad en la conformidad con la razón? Analicémoslo.

46. ¿Qué se entiende aquí por conformidad a la razón? Y ante todo, ¿qué significa la palabra razón? Suele tomarse en varias acepciones: a veces expresa la facultad de pensar, o el entendimiento, en cuyo sentido se dice que el bruto carece de razón y que el demente ha perdido el uso de la razón; a veces significa el conjunto de las verdades fundamentales, que son como las leyes de nuestro entendimiento, y así decimos que tal o cual cosa es contraria a la razón, y que lo absurdo es contra la razón, porque se halla en contradicción con estas verdades. Por fin, la razón se toma frecuentemente por la equidad y justicia moral. «Pretende eso

y tiene razón, es lo justo; se resiste a desposeerse de tal propiedad y no tiene razón, porque no le pertenece; exige en el contrato condiciones razonables»; || en estos y otros casos, razón se toma por equidad o justicia. Ninguna de estas acepciones basta para que diciendo: conforme a razón, resulte explicado el carácter constitutivo de la moralidad.

47. Ser conforme a razón, significando por esta palabra la facultad de entender, es no decir nada. Una facultad incluye actividad, pero ésta puede ejercerse de mil maneras; ser conforme a una actividad es ser proporcionado a ella, o ser una condición que la desenvuelva; pero en todo eso nada encontramos que nos dé ideas morales.

48. Decir que la moralidad es la conformidad a la razón, esto es, al conjunto de verdades que ella conoce, es o no decir nada o caer en un círculo vicioso. Porque en este conjunto de verdades entran las morales o no; si entran, la proposición significa que la moralidad consiste en la conformidad a las verdades morales, lo que es explicar la cosa por sí misma, y, por tanto, no aclarar nada; si no entran, entonces observaremos que la conformidad a la razón será conformidad con lo conocido, y como este conocimiento puede referirse a mil objetos y aplicarse de infinitas maneras, nos quedamos sin ninguna regla moral, y el hombre podrá cometer las acciones que quiera en conformidad con sus conocimientos. Verdad hay en los cálculos del traidor; verdad en los insidiosos preparativos del asesino; verdad en las invenciones del sensual para prolongar, variar y avivar sus placeres; verdad en las especulaciones del codicioso; verdad en los planes del || ambicioso turbulento; verdad en los designios del orgulloso que todo lo sacrifica en sus aras; en tales casos hay verdades de hecho, conocidas, calculadas; verdad en las relaciones del medio con el fin: ¿diremos, sin embargo, que hay moralidad? Claro es que no: luego el conocimiento por sí solo no es regla de moral; el conocimiento es un arma de que podemos hacer bueno y mal uso; necesitamos, pues, un principio que le dirija y que le dé ese carácter que en sí propio no tiene.

49. Si por la palabra razón se entiende justicia, equidad u otra idea moral, caemos en el mismo defecto arriba censurado: se explica la cosa por sí misma y así no se adelanta nada. ||

CAPITULO IX

Nada se explica con decir que la moral es un hecho absoluto de la naturaleza humana

50. Las ideas morales están en nuestro espíritu; en la razón que las conoce, en la voluntad que las ama, en el corazón que las siente: ¿podríamos decir que la moralidad es un hecho primitivo del alma y que su valor intrínseco depende de nuestra propia naturaleza racional?

51. La naturaleza humana en general es un ser abstracto, en el que no puede fundarse una cosa tan real e inalterable como es la moralidad; tomada individualmente no es otra cosa que el hombre mismo, y en éste tampoco se puede hallar el origen de la moral. El individuo humano es un ser contingente, el orden moral es necesario; antes que nosotros existiéramos, el orden moral existía, y éste continuaría aunque nosotros fuéramos aniquilados; en ningún individuo humano se halla el origen de una cosa necesaria, luego tampoco puede hallarse en su conjunto. Nosotros concebimos las ideas morales independientes, no sólo de este || o aquel individuo, sino de toda la humanidad; aunque no existiese hombre alguno habría orden moral, con tal que hubiese criaturas racionales. El hombre es uno de los seres que por su racionalidad son susceptibles del orden moral, pero no el origen de este orden.

52. Los que miran la moralidad como un hecho absoluto del espíritu humano, sin ligarla con la existencia de un ser superior, no explican nada; no hacen más que consignar el hecho de las ideas y sentimientos morales, para lo cual no necesitamos, ciertamente, de investigación filosófica: son cosas que todos llevamos en el entendimiento y en el corazón; para cerciorarnos de ellas bástanos el testimonio de la conciencia. ||

CAPITULO X

Origen absoluto del orden moral

53. Precisados a salir del hombre para buscar el origen del orden moral, y siendo claro que hemos de encontrar la misma insuficiencia en las demás criaturas, es necesario que

le busquemos en la fuente de todo ser, de toda verdad y de todo bien: Dios.

Lo que se ha dicho (véase *Ideología*, c. XIII) [vol. XXI] sobre el fundamento de la posibilidad y de las verdades ideales necesarias tiene aplicación aquí. Los principios morales son también necesarios, inmutables, y así no pueden fundarse en un ser contingente y mudable. Luego su origen está en Dios.

54. Pero queda todavía la dificultad sobre el sentido de la doctrina que pone en Dios el origen de las verdades morales. ¿Se entiende que dependan de su libre voluntad? No. Porque de esto se seguiría que lo bueno sería bueno y lo malo malo solamente porque Dios lo habría establecido; de suerte que sin mengua de su santidad hubiera podido hacer que el odio de la criatura al Criador fuese una virtud y el amor un || vicio, que el aborrecer a todos los hombres fuese una acción laudable y el amarlos vituperable; ¿quién puede concebir tamaños delirios? Por donde se ve que el orden moral tiene una parte necesaria, independiente de la libre voluntad divina, por la sencilla razón de que Dios, todo verdad, todo santidad, no puede alterar la esencia de las cosas, pues que ésta se halla fundada en la misma verdad y santidad infinita.

55. A medida que se va analizando la cuestión, el terreno se despeja y nos encontramos con menos elementos que puedan pretender a ser principios de la moralidad; no la hallamos fundada en ninguna criatura, ni tampoco en la libre voluntad divina, luego será algo necesario en Dios mismo. El origen de la moralidad, ¿será la misma bondad moral de Dios, la santidad infinita? Pero ¿qué es bondad moral, qué es santidad? ¿Qué queremos significar por estas palabras? He aquí una nueva dificultad.

56. Si antes de lo contingente es lo necesario, antes de lo condicional lo incondicional, antes de lo relativo lo absoluto, claro es que esa bondad moral, contingente, no en sí, sino en el ser criado; condicional por la dependencia de las condiciones a que en su aplicación está sujeta; relativa por los extremos a que se refiere, ha de estar precedida de una bondad moral absoluta, que no se funde en otra cosa que en sí misma, que sea la bondad moral por esencia y excelencia, de suerte que en llegando a ella ya no sea posible pasar más allá en busca de otras explicaciones. El mismo lenguaje con || que expresamos la razón de la moralidad indica el carácter absoluto de su origen. Conforme a razón, a la ley eterna, a los principios eternos; estas expresiones indican relación de *conformidad* a una bondad necesaria, es decir, la dependencia en que lo relativo está de lo absoluto.

57. ¿Cuál es, pues, el atributo de Dios, o el acto que

concebimos como bondad moral, como santidad? No es su inteligencia, ni su poder, sino el amor de su perfección infinita. El acto moral por esencia, el acto constituyente, por decirlo así, de la bondad moral de Dios, o sea de su santidad, es el amor de su ser, de su perfección infinita; más allá de esto nada se puede concebir que sea origen de la moral; más puro que esto no se puede concebir nada en el orden moral. El amor con que Dios se ama a sí mismo es la santidad, es, por decirlo así, la moral viviente. Todo lo que hay de moralidad real y posible dimana de aquel piélago infinito.

58. La santidad de Dios no es el cumplimiento de un deber, es una necesidad intrínseca, como la de existir. No se puede buscar la razón del amor que Dios se tiene a sí mismo: esto es una realidad absolutamente necesaria. Del hombre se dice muy bien que *ha de* amar a Dios; pero de Dios no se debe decir esto, sino que *se ama*, enunciando de una manera absoluta una verdad absoluta. A quien insistiese en preguntar por qué Dios se ama a sí mismo le replicaríamos que la pregunta es tan extraña como esta otra: ¿Por qué Dios || existe? Lo necesario no tiene la razón de sí mismo fuera de sí mismo; es: y ya está dicho todo; nada se puede añadir. Lo propio diremos de la santidad: Dios es infinitamente santo por el amor de sí mismo; de este amor no puede señalarse otra razón sino que *es*. Pero en cuanto podemos ensayar con nuestra débil razón la explicación de lo infinito, ¿concebimos acaso algo más recto, más conforme a razón que el amor de la perfección infinita? El amor ha de tener algún objeto: éste es el ser; no se ama a la nada: cuando, pues, hay el ser por esencia, el ser infinito, hay el objeto más digno de amor. Pero no insistamos en manifestar una verdad tan clara que no necesita explicación.

59. Veamos ahora cómo de la santidad infinita, del acto moral por esencia, del amor de Dios, de la moralidad substancial y viviente, dimana la moralidad ideal que hallan en sí propias todas las criaturas intelectuales y que se realiza bajo distintas formas en las relaciones del mundo intelectual. ||

CAPITULO XI

Cómo de la moralidad absoluta dimana la relativa

60. Dios, viendo desde la eternidad el mundo actual y todos los posibles, veía también el orden a que debían estar sujetas las criaturas que los compusieran. Una obra de la sabiduría infinita no podía estar en desorden, y mucho menos la más noble entre ellas, que era la intelectual. Amándose Dios a sí mismo amaba también este orden, y le quería realizado en el tiempo por las criaturas racionales cuando se dignase sacarlas de la nada. Pero como esta realización debía ser ejecutada libremente, pues que los seres dotados de inteligencia no pueden estar sujetos en sus actos a la necesidad como los irracionales, debía comunicárseles esta regla por medio del conocimiento con el cual dirigieran su voluntad. Así sucedió, y la impresión de esta regla en nuestro espíritu, hecha por la mano del Criador, es lo que se llama ley natural.

61. Entre las prescripciones de esta ley figura en primera línea el amor de Dios; el orden moral en la criatura no podía fundarse en otra cosa: ya que el || amor de Dios a sí mismo es la moralidad por esencia, la participación de esta moralidad debía ser también la participación de este amor. Y he aquí una prueba filosófica de la profunda sabiduría de la religión cristiana, que establece el amor de Dios como el mayor y primero de los mandamientos.

62. Claro es que el hombre, atendida su debilidad, no puede estar siempre pensando en el amor de Dios, por lo cual no es necesario que todos sus actos lleven de una manera explícita este augusto carácter; pero puede, sí, obrar de modo que nada haga contrario a este amor y conformar sus actos al orden prescrito. Cuando así proceda, aunque sus acciones no estén expresamente motivadas por este amor, participan de él en alguna manera, y en esta participación consiste la moralidad, en lo contrario la inmoralidad.

63. Esta doctrina no es una mera hipótesis para explicar un hecho: si su exposición no bastase para manifestar su verdad, he aquí de qué modo podríamos confirmarla.

La moral como necesaria y eterna no se funda en ninguna criatura, luego su origen está en Dios. La bondad moral participada ha de estribar en la moral por esencia;

ésta es la santidad divina. Cuando un hombre es muy bueno moralmente se le apellida santo; la bondad por esencia será la santidad por esencia. La santidad divina es el amor que Dios se tiene a sí mismo: este amor participado hace la santidad de la criatura; el amor por esencia ha de ser la santidad por || esencia. Además, los otros atributos de Dios no se refieren directamente al orden moral; éste es el único en que descubrimos este carácter; nada podemos concebir más bueno y más santo que el acto puro, infinito, con que Dios ama su perfección infinita.

La moralidad en la criatura no puede ser otra cosa que una participación de la moral divina. La primera y principal de estas participaciones es el amor de la criatura a Dios.

64. Dios ama el orden que corresponde a las criaturas conforme a lo que está en la sabiduría infinita. La criatura, amando este orden, ama lo que Dios ama, lo que está en Dios, y, por consiguiente, ama en algún modo a Dios. Infringiendo este orden no ama a Dios, pues que obra contra lo que El ama. Luego la criatura participa de la moralidad cuando procede con arreglo a este orden, y peca cuando le traspasa.

65. Así hemos encontrado lo absoluto en moral, fundamento de lo relativo; lo infinito, origen de lo finito; lo esencial, fuente de lo participado. Con esta piedra de toque podemos recorrer toda la moral y reconocer la bondad o la malicia de las acciones. ||

CAPITULO XII

Explicación de las nociones fundamentales del orden moral

66. Ahora podemos definir el orden moral y todas sus ideas fundamentales.

67. La moralidad absoluta y esencial es la santidad infinita, o sea el acto con que Dios ama su perfección infinita.

68. La moralidad en los seres criados es el amor de Dios explícito o implícito.

69. El amor explícito es el acto mismo de amar a Dios; éste es el acto moral por excelencia.

70. El amor implícito es el amor del orden que Dios ama en sus criaturas.

71. El orden moral es el orden en las criaturas, en cuanto amado por Dios. ||

72. Bien moral, relativo y finito, es lo que pertenece al orden amado por Dios en las criaturas, en cuanto es realizable por seres inteligentes y libres. Mal moral es lo que es contrario al orden amado por Dios, en cuanto la contrariedad es realizable por criaturas libres.

73. Vínculo moral, tomado en su mayor generalidad, es un límite que deja intacta la libertad física; pero que influye en la inteligencia y voluntad del ser libre para que ejerza o no su acción en cierto sentido. La voluntad es físicamente libre para querer una cosa mala; pero no la quiere, porque es mala o porque acarrea castigo: he aquí un límite, un vínculo moral produciendo su efecto sin destruir la libertad.

74. Ley natural es la comunicación del orden moral hecha por Dios al hombre desde su creación, en cuanto produce en éste un vínculo moral.

75. Mandamiento o precepto es el acto que produce este vínculo moral con respecto a la ejecución de una cosa. Prohibición es el acto que liga moralmente para no ejecutar una acción.

76. Lícito es lo que no contraría el orden moral; ilícito lo que le contraría.

77. Deber es la sujeción de la criatura libre al orden moral. ||

78. La obligación, tomada esta palabra en su mayor generalidad, se confunde con el deber. Se llama obligación porque la sujeción al orden moral forma una especie de vínculo que, respetando la libertad física, la *liga* en el orden moral, en cuanto la criatura no puede apartarse de este orden sin hacerse culpable y sin incurrir en una pena.

79. La idea de derecho incluye dos: la de lícito con relación al sujeto que lo tiene, y la obligación de los demás en respetársele.

Camilo puede pasearse; los otros no pueden impedírselo; Camilo tiene, pues, derecho al paseo. Si estuviese solo en el mundo, el paseo le sería lícito; pero no se diría que esta licitud (si puedo expresarme así) fuese un derecho.

Salustio puede reclamar el dinero que ha prestado a su amigo, y éste tiene obligación de devolvérselo: en Salustio hay un derecho.

Luego el derecho incluye siempre obligación o deber en otro, ya sea para hacer, ya para no impedir.

80. Imputabilidad moral es el conjunto de las condiciones necesarias para que una acción pueda ser atribuída a una criatura en el orden moral; éstas son: conocimiento del acto imputado y libertad en su ejecución (c. II).

81. Responsabilidad moral es la sujeción a la imputabilidad y a sus consecuencias. ||

82. Culpa es la misma responsabilidad por una mala acción. «Es culpable, no es culpable», esto es, ha obrado mal o no; es responsable de un mal o no.

83. Pecado es una acción mala. Se suele aplicar este nombre a las acciones malas consideradas únicamente con relación a Dios. Cuando se las refiere a las leyes humanas se apellidan faltas, delitos o crímenes, según su gravedad y naturaleza. Hay pecados de omisión.

84. Premio es un bien otorgado a un ser a consecuencia de una acción buena que le pertenece como imputable.

85. Pena es un mal causado al ser libre por motivo de una acción mala de que es responsable. El castigo es la aplicación de la pena.

86. Virtud es el hábito de obrar bien.

87. Vicio es el hábito de obrar mal.

Para ser virtuoso no basta ejecutar una acción buena; es preciso tener el hábito de obrar bien; así como por un acto malo se hace el hombre culpable, mas no vicioso.

88. Laudable es el ser la acción digna de que la reconozcan y aprecien los demás como conforme al orden moral. ||

89. Vituperable es lo digno de que los demás lo reconozcan y censuren como contrario al orden moral.

90. Conciencia es el dictamen de la razón que nos dice: esto es bueno, aquello es malo.

91. Si hay verdad en el juicio de la moralidad de un acto, la conciencia se llama recta; si hay error, errónea; si hay certeza, cierta; si hay probabilidad, probable. La conciencia dudosa es la que está fluctuante entre el sí y el no.

92. El error es invencible cuando no lo hemos podido evitar; de lo contrario, es vencible. Lo mismo se aplica a la ignorancia de una obligación. Si por ignorancia invencible cometemos un acto malo, no somos culpables; pero la ignorancia vencible no exime de culpa. ||

CAPITULO XIII

Cómo se extiende el orden moral a lo que no le pertenece por intrínseca necesidad

93. Hasta aquí hemos considerado el orden moral en sus relaciones necesarias: fáltanos ahora saber cómo se extiende a muchas cosas que no participan de esta necesidad.

Lo que pertenece al orden moral necesario está mandado porque es bueno, o prohibido porque es malo; lo que está fuera de dicha necesidad es bueno porque está mandado, o malo porque está prohibido. El amor de Dios está mandado porque es bueno; el perjurio está prohibido porque es malo. La observancia de un rito, por ejemplo, la abstinencia de ciertos manjares, es buena porque está mandada; el comer de ellos es malo porque está prohibido. Los mandamientos relativos al orden necesario se llaman naturales, los demás positivos.

94. La obligación positiva es una consecuencia de la natural, o, hablando con más propiedad, es la misma obligación natural aplicada a un caso. He aquí puesta en un silogismo la fórmula general de todas las || obligaciones positivas que emanan de Dios. Es de ley natural el obedecer a Dios en todo lo que mande; es así que ha mandado *esto*, luego es de ley natural el hacer *esto*. La mayor es un principio de moral necesaria; la menor es la afirmación de una cosa particular que cae bajo lo comprendido en aquel principio, luego la consecuencia incluye también una obligación natural, o sea la aplicación de la ley natural a un caso dado

95. Esta aplicación de los principios naturales a casos especiales se encuentra en todas las relaciones de la vida. Casio no está obligado a ceder una propiedad a Sempronio: esta cesión nada tiene que ver con la ley natural. Pero si suponemos que Casio se ligue por un contrato, la cesión resultará prescrita por la ley natural. Según ésta, se debe cumplir lo pactado; Casio ha pactado la cesión, luego debe hacerla, y no haciéndola peca contra la ley natural.

96. De la propia suerte se explican las obligaciones positivas que emanan de legítima autoridad humana. La ley natural prescribe que se guarde en la sociedad el orden debido, el cual no puede subsistir rotos los vínculos de la obediencia a la autoridad legítima; ésta tiene, pues, la sanción de la ley natural, y en el ejercicio de sus funciones produce obligación a causa de esta misma ley. ||

CAPITULO XIV

DEBERES PARA CON DIOS

97. Una criatura racional, aunque estuviese enteramente sola en el universo, no podría prescindir de sus relaciones con el Criador: su simple existencia le produce deberes hacia el Ser que se la ha dado.

98. El primero de estos deberes es el amor: éste es la base de los demás. Por el amor se une nuestra voluntad con el objeto amado, y la criatura no está en el orden si no está unida con su Criador. El objeto de la voluntad es el bien; y, por lo tanto, el objeto esencial de la voluntad es el bien por esencia, el bien infinito.

99. Lo mismo se nos indica por la inclinación hacia el bien en general que todos experimentamos. No hay quien no ame el bien; no hay quien no le desee bajo una u otra forma. Los errores, las pasiones, los caprichos, la maldad, buscan a menudo el bien en objetos inmorales y dañosos; pero lo que se quiere en ellos no es lo que tienen malo, sino lo bueno que encierran. Supuesto || que el bien en general es una idea abstracta y que no hay bien verdadero sino cuando hay un ser en que se realiza, este deseo del bien en sí mismo nos indica que hay algo que no sólo es una cosa buena, sino el bien en sí mismo. Si a este bien, que es Dios, le conociésemos intuitivamente, le amaríamos con una feliz necesidad; pero ahora, mientras estamos en esta vida, aunque amemos por necesidad el bien tomado en general, no lo amamos en cuanto está realizado en un ser, y por esto el hombre substituye con harta frecuencia al amor del bien infinito y eterno el de los finitos y pasajeros.

100. El amor de Dios engendra la veneración, la gratitud, el reconocimiento de que todo lo hemos recibido de su mano bondadosa, y, por tanto, la adoración interior con que nos humillamos en su presencia rindiéndole los debidos homenajes. He aquí el culto interno.

101. El hombre ha recibido de Dios no sólo el alma, sino también el cuerpo, y además tenemos natural inclinación a manifestar los afectos del espíritu por medio de signos sensibles; así, pues, en reconocimiento de haber recibido de Dios el cuerpo y cuanto nos sirve para la conservación de la vida, y además para manifestar por signos sen-

sibles la adoración interior, empleamos ciertas expresiones, ya de palabra, como la oración verbal; ya de gesto, como el hincar la rodilla, el inclinarse, el postrarse; ya de acciones sobre otros objetos, como el quemar incienso, el ofrecer los frutos || de la tierra, el matar a un animal, en reconocimiento del supremo dominio de Dios sobre todas las cosas. He aquí el culto externo.

102. Esta obligación se funda en la misma naturaleza del hombre. Levantamos monumentos a los héroes; guardamos con respeto la memoria de los bienhechores del linaje humano; conservamos con amor y ternura cuanto nos recuerda a un padre, un amigo, una persona querida que la muerte nos ha arrebatado; ¿y no manifestaríamos exteriormente el amor, el agradecimiento, la adoración que tributamos a Dios en nuestro interior?

103. Las costumbres del linaje humano en todos tiempos y países están acordes en este punto con la sana filosofía; en medio de los errores y extravagancias que nos ofrece la historia de las falsas religiones vemos una idea dominante, fija, conforme con la razón y enseñada por Dios al primer hombre: la obligación de manifestar el culto interno con el externo.

104. La obediencia que debemos a Dios en todas las cosas se la debemos también en lo tocante al culto, y así es que estamos obligados a tributárselo de la manera que su infinita sabiduría nos haya prescrito. De aquí resulta que a los ojos de la sana moral no son indiferentes las religiones; quien sostiene esto las niega todas. Porque, o es preciso decir que Dios no ha revelado nada con respecto al culto, o confesar que quiere que se haga lo que ha mandado. Lo primero lo combaten || sólidamente los apologistas de la revelación; lo segundo lo demuestra la sana filosofía.

De esto se infiere que el hombre está obligado a vivir en la religión que Dios ha revelado, y que quien falta a esta obligación infringe la ley natural y es culpable a los ojos de la Justicia divina.

105. Los que admiten la existencia de Dios y niegan la posibilidad de la revelación incurren en una contradicción manifiesta. Si el hombre puede hablar al hombre, ¿por qué el Criador no podrá hablar a la criatura? Si los espíritus finitos son capaces de comunicar sus pensamientos a otros, ¿por qué el espíritu infinito estará privado de esta facultad? Quien nos dió el ser, ¿no podrá ponerse en especial comunicación con su propia obra? Quien nos dotó de entendimiento, ¿no podrá ilustrarle?

Se dirá tal vez que Dios es demasiado grande para descender hasta nosotros; pero reflexiónese que este argumento prueba demasiado, y, por tanto, no prueba nada. Dios.

siendo infinito, crió seres finitos, y esto no repugna a su infinidad; luego o debemos inferir que Dios no pudo criarnos o es preciso convenir en que puede hablarnos. ||

CAPITULO XV

Deberes para consigo mismo

SECCION I

Nociones preliminares

106. El ser que obra no sólo con espontaneidad, sino también con libertad, ha de tener una regla que le fije la conducta que debe observar consigo mismo. Los inanimados se perfeccionan con sujeción a leyes necesarias, en cuya ejecución no tienen ellos sino una parte pasiva, y los irracionales, aunque obran por un impulso propio, con la espontaneidad de un viviente sensitivo, no conocen lo que hacen, pues su percepción se limita a lo puramente sensible. Pero el ser dotado de razón y de libre albedrío es dueño de su misma espontaneidad, puede usar de ella de diferentes modos, y, por tanto, necesita que las condiciones de su desarrollo y perfección le estén prescritas en ciertas reglas que dirijan su conducta. Estas reglas son los deberes consigo mismo.

107. Para la existencia de estos deberes no es necesaria la sociedad. Un hombre enteramente solo en el || mundo tendría deberes consigo propio; el que va a parar a una isla desierta, sin esperanza de volver jamás a reunirse con sus semejantes, no está exento de las leyes de la moral.

108. Dios, al sacar de la nada a una criatura, la ha destinado a un fin, la sabiduría infinita no obra al acaso. Este fin lo buscan todas las criaturas, usando de los medios que para alcanzarle se les otorgan. Así vemos que en el mundo inanimado todo aspira a desenvolverse, caminando de este modo a la perfección respectiva.

El germen sepultado en las entrañas de la tierra desenvuelve sus fuerzas vitales, se abre paso, se presenta sobre la superficie buscando la saludable influencia del aire, de la luz y del calor, y al mismo tiempo dilata sus raíces para absorber el jugo que le alimenta. Prospera, crece, su tronco se levanta y se engruesa, sus ramas se extienden, has-

ta que llega al punto de desarrollo necesario para ejercer las funciones que le corresponden en el mundo vegetal.

Ese mismo trabajo descubrimos en todos los productos de la tierra; desde el árbol secular, que desafía los huracanes, hasta la endeble hierba que vive un solo día, todos se dirigen incesantemente a su respectivo desarrollo, todos están empleando continuamente las fuerzas que se les han dado para ejercer del mejor modo posible las funciones que les corresponden.

109. Entre los animales vemos el mismo fenómeno. No son únicamente las especies más elevadas las que || muestran su laboriosidad en su lugar respectivo: no es sólo el caballo, el león, el elefante, el orangután, son los gusanos que se arrastran por el polvo, son los insectos que anidan en la hoja del árbol, son las ostras pegadas a una peña, los imperceptibles animalillos que sólo distinguimos con el microscopio. Cada cual en su línea cuida, por decirlo así, de cumplir su misión; y el mundo de la vida vegetal y animal se parece a un inmenso taller donde está realizada hasta lo infinito la división del trabajo y donde cada individuo cumple con la parte que le corresponde para contribuir a la obra que se ha propuesto el supremo Artífice.

110. El hombre, dotado de tan nobles facultades, está sujeto a la misma ley; también debe buscar su desarrollo ejerciendo sus facultades del modo que corresponde a su naturaleza. Pero este desarrollo, aunque sujeto a una ley, está encomendado al libre albedrío, y así es que se nota una diferencia entre el hombre y los animales y vegetales; éstos adquieren siempre toda la perfección posible a sus fuerzas y a su situación, el hombre se queda muchas veces inferior a lo que puede. Tiene una inteligencia capaz de abarcar el mundo, y, sin embargo, abusando de su libre albedrío, la deja quizá sumida en la ignorancia y con harta frecuencia la alimenta de errores; está dotado de una voluntad que aspira al bien infinito, y, no obstante, la rebaja, si quiere, hasta hundirla en un lodazal de corrupción y miseria. ||

SECCION II

Amor de sí mismo

111. El deber fundamental del hombre consigo es el amor de sí mismo, y la fórmula general de la ejecución de este deber es el desarrollo armónico de sus facultades, cual conviene a un ser inteligente y libre. Apliquemos estos principios.

112. Lo que está encargado de llevar algo a la perfección es necesario que lo ame, y el hombre tiene este encargo para consigo. No puede haber una inclinación continua al desarrollo y perfección de las facultades sin amar este desarrollo y perfección del ser que las posee. Así, el amor de una criatura a sí misma pertenece al orden general del universo; es una ley de todos los seres inteligentes y libres, que pertenece al orden conocido y amado por Dios. Al amarse el hombre a sí mismo ama también lo que Dios ama, y, por consiguiente, ama en algún modo al mismo Dios.

El amor de sí mismo es tan conforme a la naturaleza de las cosas y se halla de tal modo grabado en nuestro espíritu, que no ha sido necesario expresarlo como precepto; lo que es temible es el abuso del amor, pero no es posible que falte. A este propósito es de notar que en el Evangelio se ha dicho que el principal y primer mandamiento era amar a Dios, y el segundo semejante al primero, amarás al prójimo *como a ti mismo*. Esto último se da por supuesto, y así es que se || toma por modelo o regla del amor a lo demás, *como* a ti mismo.

113. De esto inferiremos que cuando se habla del amor propio como de un vicio se entiende el abuso de este amor, que por desgracia es harto común, mas no del amor en sí, pues que éste, por el contrario, es una de nuestras primeras obligaciones, o mejor diríamos, de nuestras necesidades.

114. El deseo de la felicidad implica este amor, y como de este deseo no podemos despojarnos se echa de ver que el amor de sí mismo es una necesidad. ¿Cómo se concilia su carácter necesario con el de un precepto que debe suponer libertad? Muy sencillamente. La necesidad le conviene tomado el amor en general, en cuanto nos lleva a buscar la felicidad también en general; pero la cualidad de precepto le pertenece, en cuanto se refiere a las aplicaciones de este amor, así con respecto al objeto determinado en que ponemos la felicidad como a los medios que empleamos para alcanzarla. El deseo de la felicidad es un hecho necesario; el modo de cumplir este deseo cae bajo el orden de los preceptos.

115. Aquí encontramos un ejemplo de cómo está unida la moralidad con la utilidad. El amor de sí mismo es moral y es al propio tiempo útil, y no sólo útil, sino necesario para que el ser inteligente y libre llegue al objeto de su destino. ||

116. El amor de sí mismo no puede ser el término del hombre; este amor por sí solo, sin aplicaciones, no le proporcionaría la felicidad que desea; el ser feliz por la contemplación y amor de sí propio corresponde sólo a Dios, que contempla y ama en si toda verdad y todo bien. El amor de la criatura a sí misma ha de ser una especie de impulso que

la lleve a la perfección y a la felicidad, no su fin último, y en las aplicaciones de este impulso debe cuidar de no ponerse en contradicción con su fin. Para cuyo objeto es preciso que no tome por norma de su conducta la satisfacción de todos sus deseos, sino que los considere en su conjunto y en sus relaciones y que únicamente otorgue a cada uno la parte que le corresponda, para que no se perturbe, y antes bien se conserve y mejore, la armonía de sus facultades.

SECCION III

Deberes relativos al entendimiento

117. La primera de las facultades y que está como en la cima de la humana naturaleza es el entendimiento, el cual conoce la verdad y sirve de guía a las otras. Este es el ojo del espíritu; si no está bien dispuesto, todo se desordena.

Hablan algunos del entendimiento como si esta facultad no estuviese sujeta a ninguna regla; así excusan todas las *opiniones*, todos los errores, bastándoles el que sea una operación intelectual para que la tengan por inocente e incapaz de mancha. Es verdad que un error es inocente cuando el que lo sufre no ha podido || evitarle, y en este sentido se pueden disculpar algunos errores; pero si se intenta significar que el hombre es libre de pensar lo que quiera, sin sujeción a ninguna ley, haciendo de su inteligencia el uso que bien le parezca, se cae en una contradicción manifiesta. La voluntad, los sentidos, los órganos, hasta los miembros, todo en el hombre está sujeto a leyes, ¿y no lo estará el entendimiento? No podremos usar de la última de nuestras facultades sin sujeción al orden moral; y la más noble, la que debe dirigirlas a todas, ¿estará exenta de ley? Una acción de la mano, del pie, podrán sernos imputadas, ¿y no lo serán las del entendimiento? ¿Seremos responsables de nuestros actos externos, y no lo seremos de los internos? ¿La moralidad se extenderá a todo, excepto a lo más íntimo de nuestra conciencia?

118. Es claro que no pueden ser indiferentes para el entendimiento la verdad y el error; su perfección consiste en el conocimiento de la verdad, luego tenemos un deber de buscarla; y cuando no empleamos el entendimiento en este sentido abusamos de la mejor de nuestras facultades. El objeto del entendimiento es la verdad, porque la verdad es el ser; y la nada no puede ser objeto de ninguna facultad. Cuando conocemos el ser conocemos la verdad, y, por consiguiente, estamos obligados a procurarnos el conocimiento

de la realidad de las cosas. Si por indolencia, pasión o capricho extraviamos nuestro entendimiento haciéndole asentir al error, ya porque crea existentes objetos que no existen, o no existentes los existentes, ya porque || les atribuya relaciones que no tienen o les niegue las que tienen, faltamos a la ley moral, porque nos apartamos del orden prescrito a nuestra naturaleza por la sabiduría infinita.

El amor de la verdad no es una simple cualidad filosófica, sino un verdadero deber moral; el procurar ver en las cosas lo que hay y nada más de lo que hay, en lo que consiste el conocimiento de la verdad, no es sólo un consejo del arte de pensar, es también un deber prescrito por la ley de bien obrar.

119. La obligación de buscar la verdad y apartarse del error se halla hasta en el orden puramente especulativo, de suerte que quien estudia una materia sin más objeto que la contemplación, y sin intención alguna de aplicar sus conocimientos a la práctica, tiene también el deber de buscar la verdad, de procurar ver en el objeto contemplado todo lo que hay y nada más de lo que hay. Pero esta obligación de buscar la verdad se hace más grave cuando el conocimiento no se limita a la pura contemplación, sino que ha de regirnos en la práctica. Un mecánico puramente especulativo que por indolencia se equivoca en sus cálculos usa mal de su entendimiento; pero si es práctico, sus errores son de más consecuencia, y, por tanto, añade a la culpa del error en la especulativa la que consigo trae el exponerse a cometer yerros en la construcción de las máquinas.

120. Infiérese de esto que la obligación de dirigir el entendimiento al conocimiento de la verdad es grave, || gravísima, cuando se trata de las verdades que deben arreglar toda nuestra conducta y de que depende nuestro último destino. En estas cuestiones: ¿Quién soy? ¿De dónde he salido? ¿Adónde voy? ¿Cuál es la conducta que debo seguir en la vida? ¿Cuál será mi destino después de la muerte?, el hombre que se mantiene indiferente o que se expone a caer en error incurre en gravísima responsabilidad moral, aun prescindiendo de toda idea religiosa y atendiendo únicamente a la luz de la filosofía. Los que hablan, pues, de errores, de extravíos del entendimiento, cual si en estas materias no cupiese transgresión del orden moral, dicen un despropósito; pierden de vista la ley general y necesaria que nos obliga a desenvolver y perfeccionar nuestras facultades, lo que no podemos hacer con el entendimiento si no le dirigimos hacia la verdad; olvidan que, siendo el entendimiento la guía de las demás facultades, si él yerra, errarán todas; no advierten que, poniéndonos el entendimiento en relación con las cosas, si no las ve como son en sí se perturba por nece-

sidad el orden en nuestra conducta; no consideran que hay muchas materias en que el error puede ser de consecuencias irreparables, y que, por tanto, no hay menos culpabilidad en él que si quisiéramos andar por entre horrendos precipicios con los ojos tapados, o distraídos.

121. Aquí también encontramos admirablemente enlazada la moral con la utilidad. «Emplea bien el entendimiento, sírvete de él para el conocimiento de la verdad, para ver las cosas y sus relaciones tales como son en sí»; esto nos dice la ley natural; y el resultado || de la sujeción a este precepto es el obrar en todo de la manera conveniente, apreciando los objetos en su valor y conociendo, por consiguiente, a cuáles debemos dar la preferencia.

122. La moral en este punto se halla también acorde con las inclinaciones naturales. Todos deseamos conocer la verdad: al error como error no podemos asentir; ¿acaso creeremos lo que juzgamos falso? ¿Quién se satisface con pensar de una cosa lo que no es y no lo que es? Cuando necesitamos del error para nuestras pasiones le cubrimos con el velo de la verdad; sabemos engañarnos a nosotros mismos con una sagacidad deplorable.

SECCION IV

Deberes relativos al orden sensible

123. Si el hombre fuese un espíritu puro, sus deberes estarían cumplidos con procurar conocer a Dios y a sí mismo, con amar a Dios sobre todo, amarse a sí mismo y a cuanto Dios quisiese. No teniendo más facultades que el entendimiento y la voluntad, su ser estaría en el orden moral dirigiendo el entendimiento a la verdad y la voluntad al bien; pero como junto con esas facultades superiores poseemos otras inferiores, nace de la relación de aquéllas con éstas una serie de nuevos deberes.

124. La sensibilidad se nos ha dado para satisfacer las necesidades animales y para excitar y fomentar el || desarrollo de las facultades superiores; así es que debemos mirarla bajo ambos aspectos y sacar de sus relaciones los deberes que se refieren a ella.

125. Lo que se ha dicho sobre la obligación de buscar en todo la verdad hace innecesario el que nos extendamos sobre el uso que debemos hacer de los sentidos, en cuanto nos sirven para adquirir el conocimiento de las cosas. Si hemos de buscar la verdad, es preciso que empleemos los medios de la manera conveniente; y, por tanto, es necesario que

procuremos usar de los sentidos del modo que corresponde para que no nos induzcan a conceptos equivocados. Las reglas sobre el buen uso de los sentidos no son solamente lógicas, sino también morales. Emplearlos de suerte que nos hagan errar es valerse de correos precipitados e imprudentes, con peligro de que traigan noticias falsas; y si llegamos hasta el punto de usar los sentidos con el secreto designio de que nos digan, no la verdad, sino lo que halaga nuestras pasiones o amor propio, entonces cometemos una especie de delito de soborno; nos valemos de testigos falsos para que engañen al entendimiento.

126. La relación de los sentidos a la satisfacción de las necesidades animales y vitales presenta un nuevo aspecto de que nacen otros deberes. Pero, si bien se reflexiona, este aspecto se halla íntimamente ligado con el anterior; porque, si el entendimiento conoce la verdad, conocerá también el verdadero destino de los sentidos, y, por tanto, el uso que de ellos se ha de hacer. ||

127. La naturaleza misma nos está enseñando que debemos conservar la vida y la salud; a más del deseo que a ello nos impele, los dolores sensibles nos avisan cuándo la vida corre peligro o la salud se perturba. Así, pues, será legítimo el uso de los sentidos cuando se ordena a la conservación de la salud y de la vida, y será ilegítimo cuando contraría estos fines. También aquí se hermana la moralidad con la utilidad; las reglas de higiene son también reglas de moral.

La templanza y la sobriedad son virtudes, porque nos prescriben la debida mesura en la comida y bebida; la gula y la embriaguez son vicios, porque nos llevan a un exceso contrario a la razón. Los resultados de la templanza y de la sobriedad son la conservación de la vida y de la salud, el bienestar suave y general que experimentamos cuando nuestra organización se halla en el correspondiente equilibrio; la gula y la embriaguez producen indigestiones, vértigos, dolores atroces gastan las fuerzas y acaban por conducir al sepulcro.

128. ¡Cosa admirable! El hombre al excederse en lo sensible es castigado también en lo intelectual: una comida excesiva produce el embotamiento de las facultades intelectuales por la pesadez y la somnolencia; la embriaguez perturba la razón: el ebrio no ha procedido como hombre; pues bien, por la embriaguez deja de ser hombre y se convierte en un objeto de lástima o de risa. ||

129. He aquí las reglas morales en este punto, reducidas a un principio bien sencillo: la medida del uso de los sentidos en sus relaciones con las necesidades del cuerpo es la conservación de la vida y de la salud; la higiene, exten-

diéndose no sólo a los alimentos, sino a cuanto tiene relación con la salud y la vida. Esta es una excelente piedra de toque para conocer la moralidad de las acciones relativas a las necesidades o deseos sensibles.

Aclarémoslo con ejemplos. La pereza es un vicio a los ojos de la sana moral; la ociosidad está sembrada de peligros; en ella se debilitan las facultades intelectuales y se corrompe el corazón; pues bien, la higiene está acorde con las prescripciones morales, la ociosidad es dañosa a la salud; el ejercicio, así el intelectual como el corporal, es muy saludable; para aliviar las enfermedades sirve en gran manera la ocupación moderada del cuerpo y del espíritu. Mirad al perezoso que tendido sobre un sofá no tiene valor para levantar la cabeza ni la mano; el tedio se apodera de su corazón, para hacer bien pronto lugar a la tristeza, a la manía y otros extravíos. Su entendimiento, divagando a merced de todas las impresiones, sin sentir la acción de una voluntad fuerte que le sujete a un punto, se acostumbra a no fijarse en nada, se debilita y vive en una especie de somnolencia. El cuerpo en continua inacción languidece; las digestiones se hacen mal, la circulación se retarda y desordena; el sueño, como no cae sobre un cuerpo fatigado y menesteroso de descanso, huye de los ojos o es interrumpido con frecuencia; el perezoso buscaba el bienestar en la inacción completa, || y sólo halla los males consiguientes al enflaquecimiento del espíritu y a las enfermedades del cuerpo.

Comparad con estos resultados los de la virtud contraria. La costumbre del trabajo inspira afición hacia él: el laborioso goza cuando trabaja; padece cuando se le condena a la inacción. El fruto de su laboriosidad, intelectual, moral o física, le recompensa con una satisfacción placentera: cuando después de largas horas contempla el resultado de su actividad se consuela fácilmente de las pequeñas molestias que ha sufrido y las tiene por muy bien empleadas. Al llegar la hora de la distracción disfruta porque la necesita; su sensibilidad no está embotada por el placer, y éste, por ligero que sea, se multiplica, se aviva, porque es una lluvia que cae sobre tierra sedienta. El tedio, la tristeza, las manías, los aciagos presentimientos no se albergan en su alma porque no saben por dónde entrar: como hay ocupación permanente, no queda tiempo para complacer a esas visitas importunas y dañosas. El ejercicio de las facultades tiene en continuo movimiento la organización; y las alternativas de trabajo y descanso le dan aquel punto que necesita para desempeñar sus funciones ordenadamente, lo que constituye la salud y prolonga la vida. Por fin, el sueño, cayendo sobre una organización fatigada, es tomado con placer, y reparando las fuerzas comunica la actividad, que se despliega

de nuevo cuando el astro del día, alumbrando el mundo, viene a avisarnos de que sonó la hora del trabajo. ||

130. ¿Y qué diremos de la armonía de la higiene y de la moral en lo tocante a los placeres sensuales contrarios a la naturaleza? La severidad de la moral en este punto se halla justificada por la más sabia previsión. He aquí cómo se expresa Huffeland en su *Macrobiótica, o Arte de prolongar la vida:* «Es horrendo el sello que la naturaleza graba en el que la ultraja de este modo: es una rosa marchita, un árbol secado en el tiempo de su mayor lozanía, un cadáver ambulante. Este vicio afrentoso ahoga todo principio vital, agota todas las fuentes del vigor, y no deja tras sí más que debilidad, inercia, palidez, decadencia de cuerpo y abatimiento de espíritu. El ojo pierde su brillo y se hunde en su órbita, las facciones se alargan, desaparece el aire juvenil, y el semblante se cubre de manchas amoratadas. La más leve impresión afecta desagradablemente toda la economía animal. Falta el vigor muscular; el sueño es poco reparador; el menor movimiento causa fatiga; las piernas no pueden soportar el peso del cuerpo; pónense trémulas las manos, se sufren dolores en todos los miembros, se embotan los sentidos, y el genio se vuelve tétrico y melancólico. Los desgraciados que se entregan a este vicio hablan poco, parece que lo hacen con disgusto, y nada les queda de la viveza que los caracterizara en otros tiempos. Los jóvenes de talento se hacen hombres comunes y aun mentecatos. El alma pierde el gusto de los pensamientos elevados, y la imaginación está completamente depravada...

... ...

»Toda su vida no es más que una serie de cargos que || se hacen a sí mismos y de penosos sentimientos causados por la debilidad de que no saben triunfar. Siempre irresolutos, experimentan un tedio continuo de la vida que los conduce con frecuencia al suicidio, crimen a que nadie está más sujeto que los que se entregan a los goces solitarios...

... ...

»Por otra parte, las facultades digestivas se desordenan; se está continuamente atormentado de incomodidades y males de estómago, se vicia la sangre, el pecho se llena de mucosidades, la piel se cubre de granos y úlceras, y sobrevienen, finalmente, la epilepsia, la consunción, la calentura hética, frecuentes desmayos y una muerte temprana.» Al oír ese imponente testimonio de la ciencia sobre los funestos resultados de la inmoralidad, causan lástima e indignación

los que no alcanzan a comprender por qué la religión cristiana se muestra tan severa en todo cuanto puede corromper el corazón de la juventud. Aquí, como en todas las cosas, manifiesta el cristianismo su profundo conocimiento de las leyes de la naturaleza y de los secretos del corazón y de la vida. «La naturaleza, dice el mismo Huffeland, no castiga ninguna acción con tanto rigor como las que directamente la ofenden. Si hay pecados mortales son sin duda los que se cometen contra la naturaleza.» (*Macrobiótica*, 2.ª parte, sección 1.ª, c. II.) ||

SECCION V

El suicidio

131. Al tratar de las obligaciones del hombre para consigo ocurre la cuestión del suicidio. Es de notar que la inmoralidad de este acto no puede fundarse únicamente en las relaciones del individuo con la familia o la sociedad; de otro modo se seguiría que el que estuviese falto de ellas podría atentar contra su vida.

132. La razón fundamental de la inmoralidad del suicidio está en que el hombre perturba el orden natural, destruyendo una cosa sobre la cual no tiene dominio. Somos usufructuarios de la vida, no propietarios; se nos ha concedido el comer de los frutos del árbol, y con el suicidio nos tomamos la libertad de cortarle.

¿En qué puede apoyarse el hombre para llamarse propietario de la vida? ¿Se la ha dado él a sí propio? ¿Se le consultó acaso para traerle a ella? ¿Dónde estaba antes de vivir? No era; y se halló existiendo, no por su voluntad, sino por la del Criador, con arreglo a las leyes de la naturaleza. Si él no se la ha dado, ¿cómo pretenderá ser su dueño exclusivo, de suerte que la pueda destruir cuando bien le parezca? Todo le está indicando que el vivir no depende de su libre albedrío; a más de haber pasado de la nada al ser experimenta que la mayor parte de las funciones de la vida se hacen independientemente de su voluntad: la || respiración, la circulación de la sangre, la digestión, la nutrición y en general todas las funciones vitales se ejercen sin que piense en ellas; sólo cuando es necesario tomar alimento para reparar las fuerzas, la voluntad interviene, pues la naturaleza ha querido dejar al ser viviente dotado de espontaneidad alguna acción sobre los medios de conservar la vida; pero tan pronto como esto se cumple, la organización continúa sus funciones en los procedimientos de la nutrición y en todas sus consecuencias, sin que pueda impedirlo el imperio de la voluntad.

133. El deseo de la conservación de la vida y el horror a la muerte es un indicio de que no están en nuestra mano. Los brutos animales, como obedecen ciegamente al instinto de la naturaleza, no se suicidan nunca; sólo el hombre, en fuerza de su libertad, puede perturbar de una manera tan monstruosa el orden natural.

134. El suicida o ha de negar la inmortalidad del alma o comete la mayor de las locuras. Si se atiene a lo primero, afirmando que después de esta vida no hay nada, el suicidio no se excusa, pero se comprende; y por desgracia se nota que donde cunde la incredulidad, allí cunde también esta manía criminal. Pero si el suicida conserva, no diré la seguridad, pero siquiera la más leve duda sobre la existencia de la otra vida, ¿cómo se explica tamaña temeridad? ¿Quién le ha hecho árbitro de su destino futuro de tal modo que pueda adquirirlo cuando bien le parezca? Al presentarse || delante de su Criador, en el mundo de la eternidad, ¿qué podrá responder si se le dice: «¿Quién te ha llamado aquí? ¿Quién te ha dicho que estaba terminada tu carrera sobre la tierra? ¿Por qué la has abreviado por tu sola voluntad? El que debía sacarte de la tierra, ¿no es acaso el mismo que te puso en ella? La razón, el instinto de la naturaleza, ¿no te estaban diciendo que el atentar contra tu vida era un acto contrario a la ley que se te había impuesto?» ¿Quién le autoriza para ir al otro mundo a buscar otro destino? ¿No sería justo, justísimo, que en vez de la felicidad encontrase la desdicha? He aquí, pues, cómo el suicidio, siempre inexcusable, no puede ni siquiera comprenderse sino como una temeridad insensata en quien abrigue alguna duda sobre si hay algo después de la muerte; y así es muy natural lo que enseña la experiencia, de que se encuentran tan pocos suicidas cuando se conservan las ideas religiosas. Este es un buen barómetro para juzgar de la religiosidad de los pueblos: si son muchos los individuos que atentan contra su vida, señal es que se han enflaquecido las creencias sobre la inmortalidad del alma.

SECCION VI

La mutilación y otros daños

135. Así como el deber de conservar la vida implica la prohibición del suicidio, el de conservar la salud incluye la prohibición de mutilarse, de disminuir en cualquier sentido la integridad del cuerpo o de causarse enfermedades. ||

136. No se quiere decir con esto que el hombre por motivos superiores no pueda mortificarse a sí propio; pues que

la sujeción del cuerpo al espíritu y el servicio que le debe exige que cuando para la perfección del espíritu se haya de sacrificar el bienestar del cuerpo no se repare en el sacrificio. Esto puede acontecer por vía de preservativo o de expiación; de preservativo, si, por ejemplo, absteniéndose de ciertos alimentos o de otros recreos lícitos, se logra que el espíritu conserve la paz y la buena moral; de expiación, porque nada más racional, y así lo confirman las costumbres del linaje humano, que el ofrecer a Dios, en expiación de las faltas, la mortificación voluntaria de quien las ha cometido. Pero nada de esto puede llegar ni a mutilaciones ni a detrimentos graves en la salud; a todo debe presidir la prudencia, que es la guía, el complemento y el esmalte de las otras virtudes.

SECCION VII

Resumen

137. Resumiendo los deberes del hombre para consigo, diremos que debe amar a Dios y amar a sí mismo; que debe la verdad a su entendimiento y el bien a su voluntad; que debe a todas sus facultades la correspondiente armonía, para que no sirvan como esclavas las que deben mandar como señoras; que el uso de las sensibles, en cuanto se refieren a informarle de los objetos, debe ser cual conviene para que no le induzcan a error, y en sus relaciones con el cuerpo deben || emplearse del modo conducente para la conservación de la vida y de la salud; que, por consiguiente, no puede en ningún caso atentar contra su propia existencia; que aun los daños que se cause nunca pueden llegar hasta el punto de producir enfermedades graves y deben tener siempre un fin conforme a la razón; en una palabra, el precepto fundamental del amor de sí mismo debe practicarle con el desarrollo de sus facultades en un sentido de perfección y con arreglo al fin a que Dios le ha destinado.

138. No hablo por separado de los deberes de la voluntad, porque todos le pertenecen; siendo la voluntad una condición necesaria para la moralidad, nada es bueno ni malo si no es voluntario. ||

CAPITULO XVI

EL HOMBRE ESTÁ DESTINADO A VIVIR EN SOCIEDAD

139. Hemos explicado los deberes del hombre considerado como si estuviese solo en el mundo, sin un ser semejante con el cual pudiera tener relaciones; pero ésta es una hipótesis que únicamente tuvo lugar en los breves momentos que transcurrieron desde la creación de Adán hasta la de Eva, su mujer. Siempre y en todas partes se ha encontrado el hombre en relación con sus semejantes; pues no merecen atención las raras excepciones de esta regla ofrecidas por la historia de largos siglos. Los que han vivido sin comunicación con sus semejantes han sufrido este infortunio por algún accidente: unos desplegada ya su razón, como los náufragos arrojados a una isla desierta; otros antes del uso de razón, ya sea que, abandonados por sus padres en la niñez, debieran a una casualidad feliz el no perecer, o bien porque se haya querido hacer en ellos una prueba, como en los niños de Egipto y del Mogol (véase *Ideología*, c. XVI) [vol. XXI]. El aislamiento que sobreviene desplegada ya la razón es un accidente rarísimo en los fastos de la historia; el otro, a más de ser muy raro || también, no cae bajo la jurisdicción de la ciencia moral, porque los individuos que se hallan en tal caso se muestran tan estúpidos que se duda con harto fundamento si tienen ideas morales (ibíd.). Sin embargo, no será inútil el haber considerado al hombre en un aislamiento hipotético; porque esto nos ha enseñado a conocer mejor que hay en el orden moral algo absoluto, necesario, independiente de las relaciones de la familia y de la sociedad, mostrándonos la ley moral presidiendo a los destinos de toda criatura inteligente y libre, por el mero hecho de su existencia. Las relaciones en que vamos a considerar al hombre nos llevarán al conocimiento de una nueva serie de obligaciones morales, y al propio tiempo servirán a completar la idea de las que acabamos de encontrar en el individuo aislado.

140. Las leyes que rigen en la generación, crecimiento y perfección del hombre físico son un argumento irrecusable de que no puede estar solo; y las que presiden al desarrollo de sus facultades intelectuales y morales confirman la misma verdad. Al nacimiento precede la sociedad entre el marido y la mujer, y sigue la sociedad del hijo con la ma-

dre. Sin estas condiciones, o no existe el hombre o muere a poco de haber visto la luz. La debilidad del recién nacido indica la necesidad de amparo, y el largo tiempo que su debilidad se prolonga manifiesta que este amparo ha de ser constante. Dejadle solo cuando acaba de nacer, y vivirá pocas horas; abandonadle en un bosque aun cuando cuente ya algunos años, y perecerá sin remedio. La necesidad de la comunicación con sus semejantes || la manifiestan con no menor claridad las condiciones de su desarrollo intelectual y moral; el individuo solitario vive en la estupidez más completa: o no tiene ideas intelectuales y morales, o son tan imperfectas que no se dejan conocer (véase *Ideología*, c. XVI) [vol. XXI]. De esto debemos inferir que el hombre no está destinado a vivir solo, sino en comunicación con sus semejantes; de lo contrario será preciso admitir el despropósito de que la naturaleza le forma para morir luego de nacido, o para vivir en la estupidez de los brutos si su vida se conservase por algún accidente feliz. ||

CAPITULO XVII

Deberes y derechos de la sociedad doméstica, o sea de la familia

141. La reunión de los hombres forma las sociedades, las que son de diferentes especies según los vínculos que las constituyen. La primera, la más natural, la indispensable para la conservación del género humano, es la de familia. Su objeto nos ha de enseñar las relaciones morales que de ella dimanan.

142. La especie humana perecería si los padres no cuidasen de sus hijos, alimentándolos, librándolos de la intemperie y preservándolos de tantas causas como les acarrearían la muerte. Esta obligación se refiere en primer lugar a la madre; por esto la naturaleza le da lo necesario para alimentar al recién nacido, y pone en su corazón un inagotable raudal de amor, de solicitud y de ternura.

143. La debilidad de la mujer, la imposibilidad de procurarse por sí sola la subsistencia para sí y para su familia, están reclamando el auxilio del padre, sobre || quien pesa también la obligación de conservar la vida de los individuos a quienes la ha dado.

144. Los discursos de la razón están de más cuando se

halla de por medio la intrínseca necesidad de las cosas y habla tan alto la naturaleza; estos deberes son tan claros que no hay necesidad de esforzar los argumentos que los prueban: escritos se hallan con caracteres indelebles en el corazón de los padres; el indecible amor que profesan a sus hijos es una elocuente proclamación de la ley natural.

145. Claro es que la conservación del humano linaje no se refiere únicamente a la vida física, sino que abraza también la intelectual y moral: el Autor de la naturaleza ha querido que se perpetüase la especie humana, pero no como una raza de brutos, sino como criaturas racionales. La razón no se despliega sin la comunicación intelectual; y así es que, al encomendarse a los padres el cuidado de conservar y perfeccionar a los hijos en lo físico, se les ha encomendado también el desarrollo y perfección en el orden intelectual y moral. He aquí, pues, cómo la misma naturaleza nos está indicando que los padres tienen obligación de educar a sus hijos, formando su entendimiento y corazón cual conviene a criaturas racionales.

146. Este cuidado debe extenderse a largo tiempo, más todavía que el relativo a lo físico, porque la experiencia enseña que el niño llega lentamente al conocimiento de las verdades de que necesita, y, sobre todo, || sus inclinaciones sensibles se depravan con facilidad y ahogando la semilla de las ideas morales no las dejan prevalecer en la conducta.

147. El común de los hombres sólo vive lo necesario para cuidar de la educación de sus hijos: muchos son los padres que mueren antes de que éstos alcancen la edad adulta, y casi todos descienden al sepulcro sin haber podido cuidar de los menores. Esta verdad se manifiesta en las tablas de la duración de la vida, y sin necesidad de cálculos nos lo está mostrando la experiencia común. Cuando los padres tienen de cincuenta a sesenta años, sus hijos mayores no pasan de veinte a treinta; y a éstos siguen otros que no son todavía capaces de proveer a su subsistencia, y menos aún de dirigirse bien entre los escollos del mundo. Este hecho es de la mayor importancia para manifestar la necesidad de que los vínculos del matrimonio sean durables por toda la vida, cuidando, unidos el marido y la mujer, de los hijos que la Providencia les ha encomendado. Sin esta permanencia en la unión, muchos hijos se verían abandonados antes de tiempo y se perturbaría el orden de la familia y de la sociedad. El corto plazo de vida concedido al hombre le está indicando que en vez de divagar a merced de sus pasiones formando nuevos lazos y dando simultáneo origen a distintas familias, se apresure a cuidar de la que tiene, porque se acerca a pasos rápidos el momento de bajar al sepulcro.

148. Ninguna sociedad, por pequeña que sea, puede conservarse ordenada sin una autoridad que la rija; || donde hay reunión es preciso que haya una ley de unidad; de lo contrario es inevitable el desorden. Las fuerzas individuales entregadas a sí solas, sin esta ley de unidad, o producen dispersión o acarrean choque y anarquía. De esta regla no se exceptúa la sociedad doméstica; y como la autoridad no puede residir en los hijos, ha de estar en los padres. Así, la autoridad paterna está fundada en la misma naturaleza, anteriormente a toda sociedad civil.

149. Los límites de esta autoridad se hallan fijados por el objeto de la misma: debe tener todo lo necesario para que la sociedad de la familia pueda alcanzar su fin, que es la crianza y educación de los hijos, de tal modo que se perpetúe el linaje humano con el debido desarrollo y perfección de las facultades intelectuales y morales.

150. Antes de la sociedad con los hijos hay la de marido y mujer, y entre éstos ha de haber autoridad para que haya orden. La debilidad de la mujer, las necesidades de su sexo, sus inclinaciones naturales, el predominio que en ella tiene el sentimiento sobre la reflexión, la misma clase de medios que la naturaleza le ha dado para adquirir ascendiente, todo está indicando que no ha nacido para mandar al varón, a quien la naturaleza ha hecho reflexivo, de corazón menos sensible, sin los medios y las artes de seducir, pero con el aire y la fuerza de mando. La autoridad de la familia se halla, pues, en el varón; la de la madre viene en su auxilio y la reemplaza cuando falta. ||

151. El derecho de mandar es correlativo de la obligación de obediencia; así, pues, los deberes de la mujer con el marido y de los hijos con los padres están limitados por el derecho de sus respectivos superiores (77, 78, 79). La mujer debe a su marido, y los hijos a los padres, sumisión y obediencia en todo lo concerniente al buen orden doméstico. Cuáles sean las aplicaciones de estos deberes lo indican las circunstancias, y no puede establecerse una regla general que fije con toda exactitud la línea hasta donde llegan y de la que no pasan. En la instabilidad de las cosas humanas es inevitable el que haya muchos casos que parezcan pedir la ampliación o la restricción de la autoridad doméstica; y el buen orden de las familias y de los Estados ha exigido que los legisladores establecieran reglas para determinar algunas de las relaciones domésticas. De aquí es el que la autoridad conyugal y la potestad patria tengan diferente extensión en los varios tiempos y países, cuyas diferencias no pertenecen a este lugar y son objeto de la jurisprudencia.

152. En la infancia de las sociedades, cuando las familias

no estaban unidas con vínculos bastantes para constituir verdaderos estados políticos, la potestad patria debía ser naturalmente muy fuerte; siendo el único elemento de orden privado y público, debía tener todo lo necesario para llenar su objeto. Pero, a medida que la organización social fué progresando, la potestad patria, si bien entró como un elemento de orden, no fué el único; y así es que sus facultades se restringieron, pasando algunas de ellas al poder social. En este punto || ha habido variedad en la legislación de los pueblos, viéndose sociedades bastante adelantadas donde todavía se conservaba a la potestad patria el derecho de vida y muerte; pero, en general, se puede asegurar que la tendencia ha sido de restricción, encaminándose a dejarle únicamente lo indispensable para la crianza y educación de los hijos y el buen orden en la administración de los asuntos domésticos.

153. Los innumerables beneficios que los hijos deben a sus padres producen la obligación de la gratitud; y así como el padre cuida de la infancia y adolescencia del hijo, así el hijo debe cuidar de la vejez de su padre. La piedad filial es un deber sagrado; las ofensas a los padres son contra la naturaleza; y así es que el parricidio se ha mirado con tanto horror en todos los pueblos, castigándole unos con suplicios espantosos, y no señalándole otros ninguna pena, porque las leyes le consideraban imposible.

154. La naturaleza no comunica al amor filial la viveza, profundidad, ternura y constancia que distinguen al paterno y materno, en lo cual se manifiesta la sabiduría del Criador, que ha dado un impulso más irresistible a proporción de que se dirigía a un objeto más necesario. Los padres viven y el mundo se conserva a pesar del cruel comportamiento de algunos hijos y de la gratitud e indiferencia de muchos; pero el mundo se acabaría pronto si este olvido de los deberes fuese posible en los padres. Un anciano desvalido molesta a los hijos que le asisten, pero la negligencia de éstos sólo || puede abreviarle un poco la vida; mas si el desvalimiento de los hijos molestase a los padres, y éstos se olvidasen de cuidar de ellos y no fueran capaces de los mayores sacrificios, el niño perecería cuando apenas empezara a vivir.

155. A pesar de esta diferencia de sentimientos, la obligación moral de los hijos para con los padres es grave, gravísima; el amor, la obediencia, el respeto, la veneración, el auxilio en las necesidades, la tolerancia de sus molestias, el compasivo disimulo de sus faltas, la paciencia en las enfermedades y flaquezas de la vejez, son deberes prescritos por la piedad filial; quien los olvida y quebranta ofende a la naturaleza, y en ella a Dios, su Autor. ||

CAPITULO XVIII

ORIGEN DEL PODER PÚBLICO

156. La sociedad doméstica no basta para el género humano, porque, limitada a la crianza y educación de los hijos, no se extiende a las relaciones generales establecidas por motivos de necesidad y utilidad. Sin la autoridad paterna no sería posible la conservación del orden entre los individuos de una misma familia; sin la autoridad política no fuera posible conservar el orden entre las diferentes familias: éstas serían a manera de individuos que lucharían entre sí continuamente, pues que para terminar sus desavenencias no tendrían otro medio que la fuerza.

157. Supuesto que Dios ha hecho al hombre para vivir en sociedad, ha querido todo lo necesario para que ésta fuera posible, por donde se ve que la existencia de un poder público es de derecho natural y que lo es también la sumisión a sus mandatos. La forma de este poder es varia según las circunstancias; los trámites para llegar a constituirse han sido diferentes según las ideas, costumbres y situación de los pueblos; pero bajo una u || otra forma, este poder ha existido, y ha debido existir por necesidad, dondequiera que los hombres se han hallado reunidos: sin esto era inevitable la anarquía y, por consiguiente, la ruina de la sociedad.

Esta doctrina es tan clara, tan sencilla, tan conforme a la naturaleza de las cosas, que no se explica fácilmente por qué se ha disputado tanto sobre el origen del poder: reconocido el carácter social del hombre, así con respecto a lo físico como a lo intelectual y moral, el disputar sobre la legitimidad de la *existencia* del poder equivalía a disputar sobre la legitimidad de satisfacer una de las necesidades más urgentes. El hombre se alimenta, porque sin esto moriría; se viste, se guarece, porque sin esto sería víctima de la intemperie; vive en familia, porque no puede vivir solo; las familias se reúnen en sociedad, porque no pueden vivir aisladas, y reunidas en sociedad están sometidas a un poder público, porque sin él serían víctimas de la confusión y acabarían por dispersarse o perecer. ¿Qué necesidad hay de inventar teorías para explicar hechos tan naturales? ¿Por qué se han querido substituir las cavilaciones de la filosofía a las prescripciones de la naturaleza?

158. La variedad de formas del poder público es un hecho análogo a la variedad de alimentos, de trajes, de edificios: lo que había en el fondo era una necesidad que se debía satisfacer, pero el modo ha sido diferente según las ideas, costumbres, climas, estado social y demás circunstancias de los pueblos. Esta variedad nada prueba contra la necesidad del hecho fundamental: || sólo manifiesta la diversidad de sus aplicaciones; no indica que haya dependido de la libre voluntad, sino que la necesidad, la conveniencia u otras causas le han modificado. La variedad de alimentos, trajes y habitaciones no destruye la necesidad de estos medios, y el que a la vista de la diversidad de las formas del poder público finge contratos primitivos, por los cuales los hombres se hayan convenido en vivir juntos y en someterse a una autoridad, es no menos extravagante que quien se los imaginara reunidos para convenir en vestirse, en edificar casas y en dar tal o cual figura a sus trajes, tal o cual forma a sus habitaciones.

159. ¿Cómo se organizó, pues, el poder público? ¿Cuáles fueron los trámites de su formación? Los mismos de todos los grandes hechos, los cuales no se sujetan a la estrechez y regularidad de los procedimientos fijados por el hombre. Debieron de combinarse elementos de diversas clases según las circunstancias. La potestad patria, los matrimonios, la riqueza, la fuerza, la sagacidad, los convenios, la conquista, la necesidad de protección y otras causas semejantes producirían naturalmente el que un individuo o una familia, una casta, se levantasen sobre sus semejantes y ejerciesen con más o menos limitación las funciones del poder público. A veces la autoridad de un padre de familia, extendiéndose a sus ramas y dependencias, formaría el tronco de un poder que, vinculándose en una casa o parentela, daría príncipes y reyes a las generaciones que iban sobreviniendo; a veces se necesitarían caudillos que guiasen en una transmigración, en una guerra, en la || defensa de los hogares; y éstos, levantados por la necesidad de las circunstancias, permanecerían después en su elevación; a veces una colonia de pueblos más civilizados, empezando por pedir hospitalidad, acabaría por establecer un imperio; a veces un hombre extraordinario por su capacidad arrebataría la admiración de sus semejantes, que, creyéndole enviado por el cielo, se someterían gustosos a su enseñanza y mandatos, vinculando en su familia el derecho supremo; en una palabra, el poder público se ha formado de varios modos, bajo condiciones diversas; y casi siempre lentamente, a manera de aquellos terrenos que resultan del sedimento de los ríos en el transcurso de largos años.

Atiéndase a la formación de los Estados modernos y se

comprenderá la de los antiguos. ¿Acaso la Europa se ha constituído bajo un solo principio que le haya servido de regla constante? La conquista, los matrimonios, la sucesión, las cesiones, los convenios, las intrigas, las revoluciones, los libres llamamientos, ¿no son otros tantos orígenes del poder público en las sociedades modernas? Así en su origen como en su desarrollo, la fuerza y el derecho, ¿no andan mezclados con harta frecuencia? Aun en nuestros días, ¿no estamos viendo cambios de formas políticas y dinastías, entre revoluciones, restauraciones, conquistas, convenios, transformándose el poder público, ora bajo las influencias de la diplomacia, ora bajo los debates de una asamblea, ora bajo la fuerza de las bayonetas o de las conmociones populares? Esta variedad, estas vicisitudes, por más lamentables que sean, son inevitables atendida la incesante lucha en que por la misma naturaleza de las || cosas se hallan las ideas, las costumbres, los intereses, y por los sacudimientos que produce el choque de las pasiones, que se ponen al servicio de los elementos combatientes. La misma transformación que van sufriendo de continuo las sociedades, adelantando las unas, retrogradando las otras y contribuyendo todas a que se realicen los destinos que Dios ha señalado a la humanidad en su mansión sobre la tierra, es una causa necesaria de diferencias y un insuperable osbtáculo para que los hechos con su inmensa variedad y amplitud puedan caber en la mezquina regularidad de los moldes filosóficos. Es necesario contemplar la sociedad desde un punto de vista elevado para no dejarse deslumbrar por teorías pobres que pretenden explicar y arreglar el mundo con algunas fábulas, tan henchidas de vanidad como faltas de verdad.

160. En resumen: el objeto del poder público es una necesidad del género humano; su valor moral se funda en la ley natural, que autoriza y manda la existencia del mismo; el modo de su formación ha dependido de las circunstancias, sufriendo la variedad e instabilidad de las cosas humanas. ||

CAPITULO XIX

Derechos y deberes recíprocos independientes del orden social

161. Antes de examinar los derechos y deberes que se fundan en el orden social conviene advertir que independientemente de toda reunión en sociedad, y hasta de los

vínculos de familia, tiene el hombre obligacionnes con respecto a sus semejantes. Basta que dos individuos se encuentren, aunque sea por casualidad y por breves momentos, para que nazcan derechos y deberes conformes a las circunstancias.

Supóngase que un hombre enteramente solo en la tierra tropieza con otro cuya existencia no conocía; ¿puede matarle, atropellarle, ni molestarle en ningún sentido? Es evidente que no. Luego en ambos la seguridad individual es un derecho, y el respeto a ella un deber. Al encontrar a su semejante le ve en peligro de morir por enfermedad, por fatiga, por hambre o sed; ¿puede dejarle abandonado y no socorrerle en su infortunio? Claro es que no. Luego el auxilio en las necesidades es otra obligación que nace del simple contacto de hombre con hombre. ||

El decir que no hay otros deberes relativos que los nacidos de la organización social es contrario a todos los sentimientos del corazón. Un navegante en alta mar divisa a un infeliz que está luchando con las olas; ¿no sería culpable si pudiendo no le salvara? Aunque el desgraciado perteneciese a la raza más bárbara, con la cual no fuera posible tener ninguna clase de relaciones, ¿no llamaríamos monstruo de crueldad al navegante que no le librase del peligro? No hay entre ellos el vínculo social, pero hay el humano; siendo notable que esta clase de actos se llaman de humanidad, y lo contrario inhumanidad, porque haciéndolos nos portamos como hombres, y omitiéndolos, como fieras.

162. El Autor de la naturaleza nos une a todos con un mismo lazo, por el mero hecho de hacernos semejantes. La razón de esto se halla en que, no pudiendo el hombre vivir solo, necesita del auxilio de los demás; y la satisfacción de esta necesidad queda sin garantía si todo hombre no tiene prohibición de maltratar a otro y la obligación de socorrerle. Esta ley moral es una condición indispensable para el mismo orden físico, y de aquí es que Dios la ha escrito no sólo en el entendimiento, sino también en el corazón, para que no sólo la conociésemos, sino también la sintiésemos; de suerte que, cuando fuese preciso obrar, el impulso natural se adelantase a la reflexión. ¿Quién no sufre al ver sufrir? ¿Quién no experimenta un vivo deseo de aliviar al infortunado? ¿Quién ve en peligro la vida de otro sin que instintivamente se arroje a salvarle? En una calle vemos a una persona distraída, que no advierte que || un caballo, un carruaje la van a atropellar; ¿necesitamos acaso de la reflexión para cogerla del brazo y librarla de una desgracia? Los vínculos de familia ni de sociedad, ¿son necesarios para que nos creamos ligados con este deber?

163. El derecho de defensa existe independientemente de la organización social. Por lo mismo que el hombre puede y debe conservar su vida, tiene un indisputable derecho a defenderla contra quien se la quiere quitar. Por idéntica razón se extiende el derecho de defensa a la integridad de los miembros y al ejercicio de nuestras facultades. Si un hombre solitario se viere golpeado por otro, tiene derecho a rechazar los golpes pagándole con la misma moneda; y si se le quisiese coartar en su libertad, por ejemplo, ligándole o encerrándole, tendría derecho a desembarazarse de su oficioso custodio. Un salvaje que quiere beber de una fuente o comer de la fruta de un árbol del desierto no puede ser coartado por otro en el uso de su derecho; y si este último pretende lo contrario, el primero podrá usar de los medios convenientes para hacerle entrar en razón.

164. Infiérese de esto que, independientemente de toda sociedad doméstica y política, tiene el individuo derechos y deberes: derechos, a lo que necesita para la conservación de la vida y el racional ejercicio de sus facultades; deberes, de respetar estos mismos derechos en los demás y de socorrerles en sus necesidades, según lo exijan las circunstancias. Estos derechos y deberes se || fundan en el hombre como hombre, y no como individuo de una sociedad organizada; nacen de una ley de sociedad universal, que ha establecido Dios entre todos los individuos de la especie humana, por el mismo hecho de criarlos.

165. Conviene tener bien entendida y presente esta doctrina sobre los derechos y deberes individuales, para comprender a fondo los que nacen de la organización social o de la reunión permanente de los hombres en sociedad. El hombre no lo recibe todo de esta reunión; lleva a ella un caudal propio, que está sujeto a ciertas condiciones, pero del cual no es lícito despojarle sin justos motivos. ||

CAPITULO XX

Ventajas de la asociación

166. La reunión de los hombres en sociedad acarrea a los asociados inmensas ventajas. La seguridad individual es garantida contra las pasiones; los medios para la conservación de la vida se aumentan; las fuerzas para dominar la naturaleza y hacerla contribuir a la satisfacción de las nece-

sidades se multiplican con la asociación; las facultades intelectuales se acrecientan notablemente participando todos de las ideas de todos. Manifestémoslo con un ejemplo.

Algunas tribus de salvajes se hallan desparramadas por un valle plantado de árboles, de cuyo fruto se sustentan. Mientras los árboles se conservan bien hay abundancia de alimentos; mas, por desgracia, suele acontecer que en el tiempo de las lluvias el valle se inunda y los árboles se destruyen o deterioran. La causa de la inundación está en que unas enormes piedras impiden que las aguas corran con libertad por su cauce; si fuese posible apartarlas, el peligro desaparecería; y, además, colocándolas en la embocadura del valle, por donde se desborda el torrente, en lugar de dañar como ahora, || aprovecharían mucho, pues servirían de dique y asegurarían para siempre la conservación de los árboles. Un salvaje concibe esta idea, acomete la empresa, forcejea, se fatiga, pero en vano; cada una de las piedras pesa mucho más de lo que puede mover un hombre. A los esfuerzos del uno suceden los del otro con igual resultado; aunque los salvajes fuesen un millón, las piedras sufrirían los impulsos *sucesivos* y permanecerían en su puesto. He aquí los efectos del aislamiento. Introducid ahora el principio de asociación. Cada piedra necesita la fuerza de diez hombres: como la gente sobra, se reúnen diez para cada una; las piedras eran veinte; acometiendo la empresa a un mismo tiempo los necesarios para todo, que serán doscientos, una obra que antes era absolutamente imposible se lleva a cabo en un abrir y cerrar de ojos.

Fácil sería multiplicar los ejemplos análogos. Tomad mil individuos, exigidles que trabajen por separado sin unión de sus fuerzas: aunque sean todos excelentes ingenieros y arquitectos no alcanzarán a construir un dique regular ni a levantar un miserable edificio.

167. La asociación es una condición indispensable para el progreso; sin ella el género humano se hallaría reducido a la situación de los brutos. ¿Por qué dominamos a los animales aun cuando alguno de ellos se declare en insurrección? Porque ellos no se ayudan recíprocamente y nosotros sí. Un caballo se rebela contra su jinete y se propone derribarle o no dejarle montar, o atropellarle con mordiscos y coces; por poco tiempo que haya, acuden al socorro del jinete cuantas || personas le pueden auxiliar, y el caballo tiene que someterse a la fuerza, porque no puede contra tantos. Si los demás caballos se hubiesen asociado a la insurrección, y reuniéndose con el que diera la señal hubiesen dado una batalla en regla, el triunfo de los hombres habría sido harto más difícil, y probablemente en la primera refriega quedara dueño del campo el ejército caballar.

168. En la asociación las fuerzas no se suman, sino que se multiplican, y a veces la multiplicación no puede expresarse por la ley de los factores ordinarios. La fuerza de diez unida a otra de diez no hace sólo veinte, sino ciento, y a veces mucho más. Un individuo quiere mover un peso que exige la fuerza de dos: no consigue nada; su fuerza es nula para el efecto; la reunión de otra fuerza como uno no sólo compone la suma de dos, sino que multiplica la otra por un número infinito, pues que, siendo antes un valor nulo, lo convierte en un valor verdadero. Las fuerzas de los individuos *A* y *B* consideradas en sí eran 1 cada una; mas para el efecto de mover el peso no eran nada. Así, los efectos *sucesivos* no estaban representados por $1 + 1 = 2$, pues entonces hubieran movido el peso, sino por $0 + 0 = 0$. Se las reúne, impelen a un mismo tiempo, y el 0 se convierte en 2. Luego la reunión hace el efecto de la multiplicación por un número infinito. Porque considerando al 0 como cantidad infinitamente pequeña, no puede elevarse a la cantidad finita, 2, sin multiplicarse por un factor infinito. ||

169. La acumulación de los medios para proveer a las necesidades de todas especies es otro de los resultados importantes de la asociación. Ella liga a los hombres distantes en lugar y tiempo y hace que las generaciones presentes se aprovechen del trabajo de las pasadas. Cada generación consume lo que necesita y transmite el residuo a las futuras, y este residuo forma un caudal inmenso, cuya pérdida nos haría retroceder a la barbarie, dejándonos en la más espantosa pobreza. Suponed que una nación pierde de repente todo lo que le legaron sus antepasados y que se queda únicamente con lo que ella ha hecho; se hallará de repente sin ciudades, sin pueblos, sin aldeas, con poquísimos edificios para vivir; los ríos, sin puentes y sin diques; la tierra, sin establecimientos de labor; las comarcas, sin caminos; los mares, sin naves, sin puertos, sin faros; las bibliotecas, sin libros; los archivos, sin papeles; las artes, sin reglas; nada quedará, porque puede llamarse nada lo que cada generación tiene de obra propia, si se compara con lo heredado. Desgraciada humanidad si perdiese el enlace de la asociación en el espacio y en el tiempo; si en el espacio, los hombres se quedarían aislados y reducidos a la condición de grupos errantes; si en el tiempo, la ruptura con lo pasado equivaldría a un diluvio universal, y ese rico patrimonio de que nos gloriamos se trocaría en destrozadas tablas en que apenas sobrenadarían algunos miserables restos.

170. Admiremos en esto la sabiduría del Autor de la naturaleza, que imponiéndonos la ley de asociación nos ha

enseñado un medio necesario para adelantar, y || compadezcámonos de esos habladores que han declamado contra la sociedad, dando una evidente prueba de su orgullosa irreflexión. El que condena la sociedad, el que la mira como un mal o como un hecho inútil, se puede comparar al hijo insolente que desdeña la protección de su padre y le exige una liquidación de cuentas; las cuentas se liquidan, y el resultado es que el insolente pierde hasta la ropa que lleva y se queda desnudo. ||

CAPITULO XXI

Objeto y perfección de la sociedad civil

171. Para conocer a fondo los derechos y deberes que nacen de la organización social y cómo en ella deben regularizarse los que son independientes de la misma, conviene tener presente que la sociedad no es para bien de unos ni de pocos, sino de todos; y, por consiguiente, el poder público que la gobierna no debe ni puede encaminarse al solo bien de un individuo. de una familia, ni de una clase, sino al de todos los asociados. Este es un principio fundamental de derecho público. Los hombres gobernados no son una propiedad de quien los gobierna: están, sí, encomendados a su dirección, y para que la dirección pudiese ejercerse on orden y provecho se les ha prescrito la obediencia. Esta doctrina no puede desecharse, a no ser que se quiera anteponer el bien de uno al de todos, sosteniendo que Dios ha criado a los hombres de una condición semejante a la de los brutos, los que no viven para sí, sino para las necesidades y regalo de otro. No se realza de esta suerte la dignidad del poder público, antes bien se la rebaja: la verdadera dignidad del mando está en || mandar para el bien de los que obedecen; cuando el mando se dirige al bien particular del que impera, y no al público, la autoridad se degrada, convirtiéndose en cna verdadera explotación.

Esta doctrina, sólida garantía de los derechos de gobernantes y gobernados, es una luz que se difunde por todos los ramos de la legislación política y civil.

172. El interés público, acorde con la sana moral, debe ser la piedra de toque de las leyes, por lo cual debemos también fijar con exactitud cuál es el verdadero sentido

de las palabras: interés público, bien público, felicidad pública, palabras que se emplean a cada paso y, por desgracia, con harta vaguedad. Y, sin embargo, es imposible conocer bien los principios y las reglas de la legislación si el sentido de dichas expresiones no está bien determinado. No iremos a un punto si no sabemos dónde está, ni acertaremos en un blanco si no le vemos clara y distintamente.

La necesidad de fijar con exactitud el sentido de las palabras: bien, felicidad de los pueblos, la manifiestan las varias acepciones en que se las toma. Para unos la felicidad pública es el desarrollo material, para otros el intelectual y moral; ora se mira como más feliz el pueblo que se levanta sobre los otros por su poderío, ora al que vive tranquilo y calmoso disfrutando de la ventura del hogar doméstico. De aquí procede la confusión que reina en las palabras: adelanto, progreso, mejoras, desarrollo, prosperidad, felicidad, civilización, cultura, que cada cual toma en el sentido que bien le parece, queriendo en consecuencia imprimir a la sociedad || un impulso especial, llevándola por el camino de lo que se llama felicidad pública.

173. No creo imposible, ni siquiera difícil, el fijar las ideas sobre este punto. El bien público no puede ser otra cosa que la perfección de la sociedad. ¿En qué consiste esa perfección? La sociedad es una reunión de hombres; esta reunión será tanto más perfecta cuanto mayor sea la suma de perfección que se encuentre en el conjunto de sus individuos y cuanto mejor se halle distribuída esta suma entre todos los miembros. La sociedad es un ser moral; considerada en sí, y con separación de los individuos, no es más que un objeto abstracto; y, por consiguiente, la perfección de ella se ha de buscar, en último resultado, en los individuos que la componen. Luego la perfección de la sociedad es, en último análisis, la perfección del hombre, y será tanto más perfecta cuanto más contribuya a la perfección de los individuos.

Llevada la cuestión a este punto de vista, la resolución es muy sencilla: la perfección de la sociedad consiste en la organización más a propósito para el desarrollo simultáneo y armónico de todas las facultades del mayor número posible de los individuos que la componen. En el hombre hay entendimiento, cuyo objeto es la verdad; hay voluntad, cuya regla es la moral; hay necesidades sensibles, cuya satisfacción constituye el bienestar material. Y así, la sociedad será tanto más perfecta cuanta más verdad proporcione al entendimiento del mayor número, mejor moral a su voluntad, más cumplida satisfacción de las necesidades materiales. ||

174. Ahora podemos señalar exactamente el último tér-

mino de los adelantos sociales, de la civilización y de cuanto se expresa por otras palabras semejantes, diciendo que es:

La mayor inteligencia posible para el mayor número posible; la mayor moralidad posible para el mayor número posible; el mayor bienestar posible para el mayor número posible.

Quítese una cualquiera de estas condiciones y la perfección desaparece. Un pueblo inteligente, pero sin moralidad ni medios de subsistir, no se podría llamar perfecto; también dejaría mucho que desear el que fuese moral, pero al mismo tiempo ignorante y pobre; y mucho más todavía si, abundando de bienestar material, fuese inmoral e ignorante. Dadle inteligencia y moralidad, pero suponedle en la miseria, es digno de compasión; dadle inteligencia y bienestar, pero suponedle inmoral, merece desprecio; dadle, por fin, moralidad y bienestar, pero suponedle ignorante, será semejante a un hombre bueno, rico y tonto, lo que ciertamente no es modelo de la perfección humana. ||

CAPITULO XXII

Algunas condiciones fundamentales en toda organización social

175. El poder público tiene dos funciones: proteger y fomentar; la protección consiste en evitar y reprimir el mal, el fomento en promover el bien. Antes de fomentar debe proteger: no puede hacer el bien si no empieza por evitar el mal. Esto último es más fácil que lo primero; porque el mal, en cuanto perturba el orden de una manera violenta, tiene caracteres fijos, inequívocos, que guían para la aplicación del remedio. Todavía no se sabe con certeza cuáles son los medios más a propósito para multiplicar la población; es decir, que es un misterio el fomento de la vida; pero no lo es su destrucción violenta; el homicidio no da lugar a equivocaciones. La producción y distribución de la riqueza es un fin económico para el cual no siempre se han conocido los medios ni se conocen del todo ahora; pero la destrucción de la riqueza es una cosa palpable: desde el origen de las sociedades se ha castigado a los incendiarios. Los medios de adquirir una propiedad pueden estar sujetos a dudas; pero no || lo está el despojo que el ladrón comete en un camino o asaltando una casa.

176. Sin embargo, ni aun en las funciones protectoras son siempre tan claros los deberes del poder público como en los ejemplos aducidos; porque la protección no sólo se encamina a impedir la violencia, sino también todo aquello que de un modo u otro ataca el derecho, lo cual produce dificultades y complicaciones. A primera vista parece que la sociedad política debe considerarse como otra cualquiera, en que cada miembro lleva su caudal para percibir su ganancia o exponerse a la pérdida; pero en esta comparación no hay cumplida exactitud, pues que algunos de los derechos principales, entre ellos el de propiedad, si preexisten en algún modo a la organización social, se hallan en un estado muy imperfecto. Así hay muchas cosas en la sociedad que el individuo no lleva a ella, sino que nacen de la misma, por lo cual es necesario prescindir de la comparación y dar a la ciencia del derecho público una base más ancha, cual es la que llevo indicada (174).

El hombre individual tiene el deber de conservar la vida y la salud, de atender a sus necesidades y desenvolver sus facultades en el orden físico, intelectual y moral, con arreglo al dictamen de la razón, reflejo de la ley eterna. Estos objetos no puede alcanzarlos viviendo enteramente solo, y así necesita reunirse con otros para el auxilio común. Esta asociación, de la cual resultan tantos bienes (c. XX), ofrece, sin embargo, el inconveniente de limitar en ciertos puntos ese || mismo desarrollo, porque, obrando simultáneamente las facultades de los asociados, la extensión del ejercicio de las de uno es un obstáculo para la dilatación de las de otro.

Un sistema de ruedas en una máquina produce efectos a que no alcanzaría una sola: hay más fuerza, más regularidad, mejor aplicación del impulso, más garantías de duración; pero estas ventajas no se consiguen sin que cada rueda pierda, por decirlo así, una parte de su libertad, pues que para concurrir al fin es necesario que todas se subordinen a las condiciones del sistema general.

177. Ni la protección ni el fomento pueden realizarse sino bajo ciertas condiciones que limitan en algún modo la libertad individual, limitación que se compensa abundantemente con los beneficios que de ella dimanan. Las condiciones fundamentales de la organización social se harán palpables con algunas explicaciones.

Si el hombre viviera solo, atendería a sus necesidades echando mano de los medios que le ofreciese la naturaleza; cogería el fruto del primer árbol que le ocurriera; se guarecería en las cuevas donde hallase más comodidades; o si levantase alguna choza, elegiría el sitio y la forma de la construcción según sus necesidades o capricho. El mundo

sería suyo, y la posesión y el usufructo no conocerían más límite que el de sus fuerzas. Desde el momento que el hombre se reúne con otros, esta libertad se hace imposible; si todos conservasen el derecho a todo, resultaría que nadie tendría derecho a nada. ||

Si en un paseo público se halla una persona sola, podrá disfrutarle de la manera que bien le pareciere, andando de prisa o despacio, tomando la dirección que se le antoje, variándola con frecuencia y según cuadre a sus caprichos. Todo el paseo es suyo, sin más limitación que sus fuerzas. Llega otra persona; la libertad ya se restringe, porque es claro que ninguna de las dos puede echar a correr por donde se halla la otra, tropezando con ella y lastimándola. Van acudiendo otros, y la libertad se va restringiendo más, a proporción que el número se aumenta, hasta que si el paseo se llena es indispensable mucho orden para que no resulte la mayor confusión. Si, estando muy concurrido, unos van hacia adelante, otros hacia atrás, unos cruzan en direcciones perpendiculares, otros en diagonales, sin curarse nadie de la del vecino, sino tomando cada cual la primera que le ocurre, el resultado será formarse un remolino de gente que se sofocarán y ni siquiera podrán andar. ¿Cuál es el medio de conservar el orden y la posible libertad para todos? El quitar un poco de libertad a cada uno, subordinando su paseo a las necesidades del orden general. Si los que van toman la derecha, y los que vienen la izquierda, y los que quieren atravesar lo hacen sólo en puntos determinados, donde el paseo tenga más anchura, resultará que, por mucha que sea la gente, habrá orden, todos andarán, todos disfrutarán del paseo con la libertad posible, atendido lo numeroso de la concurrencia. He aquí uno de los hechos fundamentales de la organización social: restringir la libertad individual lo necesario para mantener el orden público y la justa libertad de todos. ||

El labrador que cultiva un campo en cuyos alrededores no hay propiedades de otro será libre de dirigir por donde le pareciere las aguas que le sobran; de lo contrario no podrá dirigirlas de modo que vayan a parar a campos ajenos, inundándolos y causando así grave perjuicio. La propiedad del uno restringe, pues, la libertad del otro; siendo todos los hombres propietarios de algo, todos tienen su libertad limitada por la propiedad de los demás.

178. Por esta doctrina se puede apreciar en su justo valor la profundidad de los que hablan de la libertad individual como de una cosa absoluta, a que no es lícito tocar sin una especie de sacrilegio: creen emitir una observación filosófica y en la realidad dicen un solemne despropósito. La libertad individual absoluta es imposible en cualquiera or-

ganización social; los que la proclaman es necesario que empiecen por descomponerlo todo, dispersando a los hombres por los bosques para que vivan como las fieras. ||

CAPITULO XXIII

Derecho de propiedad

SECCION I

Estado, importancia y dificultades de la cuestión

179. La propiedad, tomada esta palabra en su acepción más general, es la pertenencia de un objeto a un sujeto asegurada por la ley. Si esta ley es natural, la propiedad será natural; si positiva, positiva. En el primer sentido podremos decir que el hombre es propietario de sus facultades intelectuales, morales y físicas, porque la ley natural le garantiza esta pertenencia, de suerte que infringe la ley quien le perturba en el uso de ellas. Ya se entiende que aquí se habla de propiedad sólo en cuanto se refiere a los demás hombres, pues que, considerando al individuo con relación a Dios, esta propiedad no es más que un usufructo, y en esto hemos fundado una de las razones que prueban la inmoralidad del suicidio (c. XV, sec. V).

La muchedumbre y variedad de las relaciones sociales producen complicaciones difíciles en la adquisición || y conservación de la propiedad; y la jurisprudencia halla un vasto campo donde explayarse, combinando los principios de justicia y equidad con la conveniencia pública. Dejando la parte que no corresponde a la filosofía moral, nos limitaremos a fijar los principios generales que rigen en esta materia, empezando por examinar los cimientos en que estriba el derecho de propiedad.

180. ¿En qué se funda el derecho de propiedad? ¿Por qué unas cosas pertenecen a un individuo con exclusión de los demás? ¿Por qué no tienen todos derecho a todo?

En la actualidad es más necesario que en otros tiempos el estudiar a fondo el principio del derecho de propiedad, porque se halla vivamente combatido por escuelas disolventes y amenazado por sectas audaces que probablemente causarán profundas revoluciones en el porvenir de las sociedades modernas.

181. El derecho de propiedad, ¿puede fundarse en el

solo trabajo *individual*, empleado para la adquisición de un objeto? No. A un mismo tiempo nacen dos niños: el uno no tiene más amparo que un hospicio; el otro es dueño de inmensas riquezas; y, no obstante, el segundo no ha podido trabajar más que el primero: ambos acaban de ver la luz.

182. ¿Puede acaso fundarse el derecho de propiedad en las necesidades que se han de satisfacer? No. De lo contrario sería de derecho la distribución de todo || por partes iguales, porque en el orden natural todos los hombres tienen idénticas necesidades, y las diferencias que resultan sólo serían relativas a las cualidades físicas de cada uno: por ejemplo, el ser más o menos comedor o bebedor, el sentir más o menos el calor o el frío. En este supuesto no podrían entrar en consideración las necesidades facticias, porque en ellas la desigualdad resulta de la riqueza y, por tanto, de un hecho que, en tal caso, sería contrario al principio del supuesto derecho.

183. El trabajo *personal* en la adquisición explica en algún modo la propiedad en sus primeros pasos, pero no en su complicación, tal como se presenta en las sociedades por poco adelantadas que se hallen. El salvaje que mata una fiera es propietario de ella, y el derecho a alimentarse de su carne y cubrirse con su piel se funda en el trabajo que le ha costado el adquirirla. En un bosque de árboles frutales cada salvaje es propietario de lo que necesita para saciar el hambre; este derecho se funda en las mismas necesidades que ha de satisfacer, y se aplica a una fruta especial por sólo el trabajo de cogerla.

184. Pero esta sencillez del derecho de propiedad dura muy poco: no se conserva ni entre las hordas errantes. El salvaje propietario de la piel de la fiera quiere transmitirla a otro: aquí ya encontramos un nuevo título; el segundo ya no la posee por su trabajo, sino por donación. El salvaje antes de morir lega a sus hijos o parientes las pieles que posee: aquí hallamos || un título nuevo, la sucesión. Todavía en estos títulos vemos un objeto: la satisfacción de las necesidades de los individuos a quienes se transmite la propiedad; pero ésta puede tomar un aspecto nuevo; el dueño establece que desde la muerte de uno de sus sucesores posea el otro que él determina: aquí hallamos la propiedad limitada por el difunto; éste continúa en cierto modo dominándola, pues que arregla las transmisiones sucesivas. Aun puede esforzarse más la dificultad; el difunto no ha querido que nadie poseyese su propiedad, sino que se la conservase como un recuerdo de la habilidad y osadía del cazador: aquí continúa su dominio después de la muerte, pues que excluye la posibilidad de que otro se haga propietario.

185. ¿En qué se fundan esos derechos? ¿Por qué se han introducido en la sociedad? ¿Cuál es su límite? ¿Cuáles son las facultades del poder público para ampliarlos, restringirlos o modificarlos? He aquí unas cuestiones que afectan profundamente a la organización social y de que depende la mayor parte de la legislación civil.

El derecho de propiedad no se comprende bien si no se le abarca en todas sus relaciones: los puntos de vista incompletos conducen a resultados desastrosos. En pocas materias acarrea errores más trascendentales un método exclusivo; éste es un conjunto cuyas partes no se pueden separar sin que se destrocen. En el derecho de propiedad se combinan los eternos principios de la moral con las necesidades individuales, domésticas y públicas, y con miras económicas, y también con el fin || de evitar el que la sociedad esté entregada a una turbación continua.

Examinemos estos elementos y veamos la parte que a cada uno corresponde.

SECCION II

El principio fundamental del derecho de propiedad es el trabajo

186. Suponiendo que no haya todavía propiedad alguna, claro es que el título más justo para su adquisición es el trabajo empleado en la producción o formación de un objeto. Un árbol que está en la orilla del mar en un país de salvajes no es propiedad de nadie; pero si uno de ellos le derriba, le ahueca y hace de él una canoa para navegar, ¿cabe título más justo para que le pertenezca al salvaje marino la propiedad de su tosca nave? Este derecho se funda en la misma naturaleza de las cosas. El árbol, antes de ser trabajado, no pertenecía a nadie; pero ahora no es el árbol propiamente dicho, sino un objeto nuevo; sobre la materia, que es la madera, está la forma de canoa, y el valor que tiene para las necesidades de la navegación es efecto del trabajo del artífice. Esta forma es la expresión del trabajo: representa las fatigas, las privaciones, el sudor del que lo ha construído, y así la propiedad en este caso es una especie de continuación de la propiedad de las facultades empleadas en la construcción.

El Autor de la naturaleza ha querido sujetarnos al trabajo; pero este trabajo debe sernos útil; de lo contrario || no tendría objeto. La utilidad no se realizaría si el fruto del trabajo no fuese de pertenencia del trabajador; siendo todo de todos, igual derecho tendría el laborioso que el in-

doliente; las fatigas no hallarían recompensa, y así faltaría el estímulo para trabajar.

Luego el trabajo es un título natural para la propiedad del fruto del mismo, y la legislación que no respete este principio es intrínsecamente injusta.

187. La ocupación o aprehensión, que suele contarse entre los títulos de adquisición de propiedad, se reduce a la del trabajo, pues que toda ocupación supone una acción en quien se apodera de la cosa. Así es que esta propiedad se extiende según las huellas que deja en lo ocupado el trabajo del ocupante. En una tierra que no fuera propiedad de nadie no bastaría para adquirirla el que uno se presentase en ella y dijese: «Es mía», ni tampoco el que la recorriese en todas direcciones. No sería justo su dominio, ni tendría derecho a excluir a los otros, sino cuando la hubiese mejorado; por ejemplo, labrándola, cercándola con un vallado que asegurase la conservación del fruto o acarreándole agua y disponiendo los surcos para regarla.

SECCION III

Cómo el principio del trabajo se aplica a las transmisiones gratuitas

188. El individuo no limita sus afecciones a sí propio, las extiende a sus semejantes, y muy particularmente a su mujer, hijos y parientes. Cuando trabaja no busca solamente su utilidad, sino también la de las personas que ama y que dependen de él o a cuyo bienestar puede contribuir. Esto se funda en los más íntimos sentimientos del corazón; y la aplicación del fruto del trabajo del hombre a la utilidad de las personas de quienes debe cuidar el operario es una condición indispensable para la conservación de las familias. Luego el que los bienes del padre pasen a los hijos es un principio de derecho natural que no se puede contrariar sin cegar en su origen el amor al trabajo y perturbar las relaciones de la sociedad doméstica.

189. La transmisión de los bienes a los descendientes, ascendientes y colaterales es una aplicación del mismo principio: la ley sigue la dirección de las afecciones del propietario; garantiza la propiedad transmitida en el mismo orden que supone a las afecciones del dueño, y no considera extinguido el derecho hasta que supone haber llegado al límite de la afección.

El hombre no tiene solamente las afecciones de familia; las circunstancias le crean muchas otras, y, aun prescin-

diendo de los sentimientos, su libre voluntad se propone objetos a cuya consecución dedica el fruto de su trabajo. La gratitud, la amistad, la compasión, el respeto, la admiración le ligan con ciertas personas fuera del círculo de su parentela, o le hacen distinguir entre los individuos de ella, dando a unos preferencia sobre otros, sin atenerse a la rigurosa escala de mayor o menor proximidad. Miras de utilidad pública, el deseo de perpetuar su nombre u otros fines hacen que quiera || aplicar a un establecimiento, a una obra, una parte de sus bienes. En todos estos casos media la voluntad del propietario, y es digna de respeto por motivos de equidad y de conveniencia. Cuanto más se respete esta voluntad más estímulo tiene el hombre para trabajar; pues que, inclinado a pensar en el porvenir de las personas a quienes ama, siente que sus fuerzas se enervan y su actividad decae tan pronto como ve señalado un límite a la libre disposición de lo que adquiere con su trabajo. De aquí dimanan la justicia y la conveniencia de respetar las donaciones y los testamentos, esto es, las transmisiones que del fruto de su trabajo hace el hombre durante su vida o para después de su muerte.

190. Tenemos, pues, que el principio fundamental de la propiedad considerada en la región del derecho es el trabajo, y que las transmisiones de ella, reconocidas y sancionadas por la ley, vienen a ser un continuo tributo que pagan las leyes al trabajo del primer poseedor. Este luminoso principio manifiesta cuán sagrado es el derecho de propiedad y con cuánta circunspección debe procederse en todo cuanto la afecta de cerca o de lejos; pero también enseña cuán mal uso harían de sus riquezas los que, habiéndolas heredado de otro, no las empleasen para el bien de sus semejantes y consumieran en la indolencia el fruto de la actividad del primer poseedor, valiéndose de la protección de la ley para contrariar el fin de la misma ley. ||

SECCION IV

Cómo el principio del trabajo se aplica a las transmisiones no gratuitas

191. La transmisión de la propiedad no siempre es gratuita; a veces no hay más que un cambio; se transmite la una para adquirir la otra. El comprador transmite al vendedor la propiedad del dinero; pero es con la mira y la condición de adquirir la propiedad del objeto comprado.

Como toda propiedad se funda primitivamente en el trabajo, resulta que todos los cambios entre los hombres se reducen a cambiar una cantidad de trabajo. El cultivador da a sus operarios el alimento y el vestido, los cuales le han costado a él o a sus mayores un trabajo físico o intelectual; pero esto es en cambio del trabajo que los jornaleros le han hecho y cuyo valor permanece en la tierra mejorada con la labranza. Supongamos que el pago del jornal se hace en dinero: éste no lo ha adquirido el dueño sin trabajo suyo o de los suyos; cuando les da, pues, el dinero les da el fruto de un trabajo. Los jornaleros con el dinero adquieren lo necesario para su manutención; es decir, que llevan en el dinero un signo del trabajo que han hecho para otro; por manera que la moneda viene a ser un signo de una serie de trabajos en todas las manos por las que va pasando. Es un valor fácil de manejar que los hombres han adoptado por signo general, y se han empleado metales preciosos con el fin de que sea más difícil adulterarle y de que el trabajo || esté garantido en el mismo valor intrínseco del signo que le representa. Esto me conduce a decir dos palabras sobre un punto que ha servido de tema a muchas declamaciones.

SECCION V

La usura

192. Siendo el trabajo el origen primitivo de la propiedad, se echa de ver cuánta justicia, cuán profunda sabiduría, cuánta previsión, cuánto caudal de economía política se encierra en la ley moral que prohibe las adquisiciones sin trabajo; los que han combatido la prohibición de la usura se han acreditado de muy superficiales, porque la usura no se refiere precisamente al interés del dinero; su principio fundamental es el siguiente:

No se puede exigir un fruto de aquello que no lo produce.

193. Bien mirada, pues, la prohibición de la usura es una ley para impedir que los ricos vivan a expensas de los pobres, y los que no trabajan abusen de su posición para aprovecharse del sudor de los que trabajan.

Desde este punto de vista, y sabiendo hacer las aplicaciones debidas, se puede responder a todas las dificultades, incluso las que resultan de la nueva organización industrial y mercantil, en que han adquirido especial importancia los valores monetarios en metálico o en papel. ||

CAPITULO XXIV

La sociedad en sus relaciones con la moral y la religión

194. Resulta de la doctrina precedente que la seguridad personal y el respeto a la propiedad son los objetos preferentes de la sociedad en cuanto protege; la parte que le incumbe en cuanto fomenta no pertenece a la filosofía moral sino en lo que pueda rozarse con los principios morales. Me contentaré, pues, con breves indicaciones.

195. A juzgar por la doctrina de algunos publicistas, la sociedad civil debe ser del todo indiferente a cuanto no pertenezca o al bienestar material o al desarrollo de las ciencias y de las artes. Para ellos el adelanto de los pueblos es el aumento de su riqueza, y el término de su perfección, la abundancia de goces materiales, fomentados y afinados por las bellas artes y adornados con el esplendor de las ciencias, como la luz de antorchas que brillan alrededor de un festín. Formarse semejantes ideas de la perfección social es desconocer la dignidad de la naturaleza humana y olvidarse || de su elevado destino, aun en lo tocante a su vida sobre la tierra. Claro es que los deberes de la potestad civil no deben confundirse con los de la religiosa, y que no se ha de pretender que le incumba el cuidar del hombre interior cuando puede influir únicamente sobre el exterior; pero de aquí a deducir que la sociedad haya de ser atea en religión y epicúrea en moral va una distancia inmensa que no es lícito salvar. Si se postergan en el orden civil los deberes morales, considerando al derecho como un simple medio de organización externa, se mina por la base el mismo edificio que se quiere consolidar. Las relaciones sociales se simplifican en la apariencia; pero en la realidad se las complica espantosamente, porque no hay complicaciones peores que las que surgen de las entrañas de un pueblo corrompido.

196. El derecho civil. considerado como un simple medio de organización y sin relación alguna a los principios morales, es un cuerpo sin alma, una máquina que ejerce sus funciones por la pura fuerza y cuyos movimientos se paran desde el instante en que cesa de recibir el impulso externo. El derecho, siendo la vida de la sociedad civil, no puede ser una cosa muerta; que si lo fuera, sería incapaz

de vivificar el cuerpo social: sería una regla de administración, sin más resguardo que un escudo: las leyes penales.

El legislador no puede perder nunca de vista que la legitimidad no es sinónimo de legalidad externa, y que las leyes, para ser respetadas, necesitan de algo más que los procedimientos con que se forman y las || penas con que se sancionan. A los ojos del género humano sólo es respetable lo justo; y las leyes dejan de ser leyes cuando no son justas, y pierden el carácter de justas cuando, aunque entrañen justicia, no son presentadas sino como medios externos que no tienen más principio que el de utilidad ni más sanción que la fuerza. Esta utilidad misma es bien pronto disputada, merced a la variedad de aspectos ofrecidos por las relaciones sociales; y esta fuerza es bien pronto vencida, porque nada pueden unos pocos que gobiernan, contra los muchos que obedecen, cuando éstos no quieren continuar en la obediencia. A los hombres se los debe atraer por la esperanza del bien y contenerlos por el temor del mal, es cierto; pero ambas cosas han de estar dominadas por las ideas de justicia y moralidad, sin las que las acciones humanas se reducen a operaciones de especulación en que cada cual discurre a su modo y acomete unas u otras según las probabilidades de buen o mal resultado. Entonces el dique contra el mal es la intimidación, y el fomento del bien los medios de corrupción; es decir, que la sociedad se mueve por los dos resortes más bajos: el egoísmo y el miedo.

No, no es así como deben organizarse las sociedades: esto equivale a depositar en su corazón un germen de muerte que se desenvuelve con tanta mayor rapidez cuanto son mayores los adelantos de las ciencias y de las artes y más copiosos y refinados los goces sensibles. La sociedad, compuesta de hombres, gobernada por hombres, ordenada al bien de los hombres, no puede estar regida por principios contradictorios a los que rigen al hombre. Este no alcanza su perfección con sólo desenvolver || sus facultades intelectuales y proporcionarse bienestar material; por el contrario, si alcanzando ambas cosas está falto de moralidad, su depravación es todavía mayor, y, lejos de que los goces le hagan feliz, su vida, devorada por la sed de los placeres o gastada por el cansancio y fastidio, es una continua alternativa entre la exaltación del frenesí y la postración del tedio, y en lugar de la dicha que busca encuentra un manantial de sinsabores y padecimientos.

197. La naturaleza del hombre y la sana razón están, pues, enseñando que la moral es un verdadero y muy grande interés público, y que se la debiera colocar en primera línea, siquiera por los bienes que produce y los desastres que evita. Pero conviene advertir que la moral, aunque al-

tamente *útil,* no quiere ser tratada como un objeto de mera utilidad; quiere que se la respete, se la ame, por lo que es en sí, y que los saludables efectos, si bien se esperen de ella con entera seguridad, no se le prefijen como a una máquina los productos de elaboración. Cuando se empieza por ensalzar a la moral sólo como cosa conveniente, el discurso pierde su fuerza; la cuestión se reduce a cálculo, en cuyo caso los hombres no están dispuestos a escuchar exhortaciones a la virtud. Mucho más se daña a la moral si se la proclama como un medio de dirigir las masas, *supliendo* con la moralidad la ignorancia del mayor número; esto equivale a predicar la inmoralidad, porque interesa en favor de ella una de las pasiones más poderosas del hombre: el orgullo. Desde el momento en que la moral no sea más que la regla del vulgo necio, nadie || querrá ser moral para no llevar la humillante nota de ignorancia y necedad.

198. Lo que se dice de la moral puede aplicarse a la religión: proclamada como un hecho de mera conveniencia, como un medio de gobierno para los ignorantes, pierde su augusto carácter; deja de ser una voz del cielo y se convierte en un ardid de los astutos para dominar a los tontos. La religión produce indudablemente bienes inmensos a la sociedad, hasta en el orden puramente civil; contribuye poderosamente para fortalecer la autoridad pública y hacer dóciles y razonables a los pueblos; suple la falta de conocimientos del mayor número, porque ella por sí sola es ya muy alta sabiduría; templa las pasiones de la multitud con su influencia suave, su bondad encantadora, sus inefables consuelos, sus sublimes verdades, sus pensamientos de eternidad; mas para esto necesita ser lo que es, ser religión, ser cosa divina, no humana; ser un objeto de veneración, no un medio de gobierno.

199. ¡Qué error! ¡Qué ceguera! ¡Mirar a la religión y a la moral como resortes sólo adaptados a la ignorancia, a la pobreza y a la debilidad! ¿Acaso los diques han de ser menos fuertes a proporción que es mayor el ímpetu de las aguas? ¿Por ventura el caballo necesita menos del freno cuanto es más indócil y brioso? Las luces sin moral son fuego que devasta; la riqueza sin moral es un incentivo de corrupción. El poder sin moral se convierte en tiranía. Las luces, la riqueza, el poder, si les falta la moral, son un triple origen || de calamidades. La inmoralidad impele por el camino del mal; la luz y la riqueza multiplican los medios, el poder allana todos los obstáculos; ¿se concibe acaso un monstruo más horrible que el que desea el mal con ardor y lo sabe ejecutar de mil maneras, y dispone de recursos de todas clases, y domina todas las resistencias? No, no es verdad que la religión y la moral sean únicamente para el

pobre y el desvalido; no, no es verdad que la religión y la moral no deban penetrar en la mansión del rico y del poderoso. La choza del pobre sin moral es un objeto repugnante, pero inspira más lástima que indignación; el palacio del magnate, con el cortejo de la inmoralidad, es un objeto horrible: el oro, la pedrería, la misma púrpura no bastan a ocultar la asquerosa fealdad de la corrupción, como ni los aromas, ni el esplendoroso aparato, ni las preciosas colgaduras, ni los ricos vestidos, son suficientes a disminuir el horror de un cadáver pestilente. La irreligión y la inmoralidad, cuando están abajo, despiden un vapor mortífero que mata al poder público, y cuando están arriba son una lluvia de fuego que todo lo convierte en polvo y ceniza. ||

CAPITULO XXV

LA LEY CIVIL

200. A la luz de los principios establecidos, y explicado ya en qué consisten la ley eterna y la natural al tratar del origen y esencia de la moralidad, podremos formarnos ideas claras sobre la ley civil.

La ley, ha dicho con admirable concisión y sabiduría Santo Tomás, es «una ordenación de la razón, dirigida al bien común, promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad». *Rationis ordinatio, ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*

201. Ordenación de la razón: *Rationis ordinatio.* Los seres racionales deben ser gobernados por la razón, no por la voluntad del que manda. La voluntad sin la razón es pasión o capricho, y el capricho o la pasión gobernando son arbitrariedad y tiranía. Y nótese aquí la profundidad filosófica que se encierra en el lenguaje común: arbitrariedad se llama al procedimiento ilegal del gobernante, consignándose en esta expresión || la verdad de que en el gobierno no ha de proceder por voluntad o *arbitrio*, sino por razón.

La moral no sólo pertenece a la razón, sino que constituye una parte de su esencia, y es además su complemento, su perfección, su ornato. Cuando, pues, se dice: ordenación de la razón, se entiende también ordenación conforme a los eternos principios de la moral; las leyes intrínsecamente inmorales no son leyes, son crímenes; no favorecen a la sociedad, la pervierten o la hunden; no producen obli-

gación, no merecen obediencia; basta que sin obedecerlas se las oiga promulgar con paciencia.

Decir que toda ley, por sólo ser formada, es ley y obligatoria, es arruinar los fundamentos de la moral, es contradecir al sentido común, es borrar la historia, es mentir a la humanidad, es proclamar la tiranía, es legitimar el crimen. ¿Qué otras adulaciones desearan Tiberio y Nerón y cuantos tiranos han devastado la faz de la tierra, costando a la humanidad torrentes de sangre y de lágrimas? Esto no es fortalecer la autoridad pública, es matarla; a ella se la conduce al abuso de sus atribuciones, y a los pueblos se les viene a decir: «Estáis condenados a obedecer cuanto se os mande, siquiera sea lo más injusto e inmoral.» ¡Ay del día en que se hablase a los pueblos con este lenguaje sacrílego! Desde entonces se considerarían en peligro de ser víctimas de la tiranía, y su paciencia se acabaría tan pronto como tuviesen medios para sacudir el yugo.

202. Dirigida al bien común: *ad bonum commune*. El cimiento de la ley es la justicia; su objeto el bien || común. Las leyes no deben hacerse para la utilidad de los gobernantes, sino de los gobernados: los pueblos no son para los gobiernos, los gobiernos son para los pueblos. Cuando el que gobierna atiende a su utilidad propia y olvida la pública es tirano, y aunque su autoridad sea legítima, el uso que de ella hace es tiránico. En esto no cabe excepción de ninguna clase: toda ley, sea la que fuere, debe estar encaminada a la utilidad pública; si le falta esta condición, no merece el nombre de ley (véanse capítulos XVIII y XXI).

203. Las leyes pueden distinguir favorablemente a ciertos individuos y clases determinadas; pero esta distinción ha de ser por motivos de utilidad general: si este motivo le faltase, sería injusta, porque los hombres, así como no son patrimonio del gobierno, no lo son tampoco de clase alguna. La aristocracia de diversas especies que hallamos en la historia de las naciones tenía este objeto, y cuando se ha desviado de él ha perecido. Las distinciones y preeminencias que se otorgan a los individuos y a las clases no son títulos dispensados para nutrir el orgullo y complacer a la vanidad; cuanta más elevación mayores obligaciones. Las clases más altas tienen el deber de emplear sus ventajas y preponderancia en bien de las inferiores; cuando así lo hacen no dispensan una gracia, cumplen un deber; si lo olvidan, su altura deja de ser conveniente; la ley que la protege pierde su vida, que consistía en la razón de conveniencia pública que justificaba la elevación, y bien pronto la Providencia cuida de restablecer el equilibrio, dejando

que se desencadenen las tempestades || y dispersen como un puñado de polvo la obra de los siglos.

204. Promulgada: La ley no conocida no obliga, y no puede ser conocida si no está promulgada. Los actos morales necesitan libertad, y ésta supone el conocimiento.

205. Por el que tiene el cuidado de la sociedad: *ab eo qui curam communitatis habet.* La ley debe emanar del poder público. Sea cual fuere la forma en que se halle constituído, monárquico, aristocrático, democrático o mixto, tiene la facultad de legislar, porque sin esto le es imposible llenar sus funciones. Gobernar es dirigir, y no se dirige sin regla; la regla es la ley.

206. Es de notar que en esta definición de la ley no entra la idea de fuerza ni siquiera como pena: su profundo autor creyó, y con razón, que la sanción penal no era esencial a la ley; la pena es el escudo o, si se quiere, la espada de la ley, mas no pertenece a su esencia. Por el contrario, la pena es una triste necesidad a que apela el legislador para suplir lo que falta a la influencia puramente moral. La legislación más perfecta sería aquella en que no se debiese nunca conminar, por aplicarse a hombres que no necesitasen del temor de la pena para cumplir lo mandado. Cuando el hombre obedece sólo por el temor de la pena procede como esclavo: compara entre las ventajas de la desobediencia y los males del castigo; y encontrando que éstos no se compensan con aquéllas, opta por la obediencia. || Pero si en vez de obrar por temor obedece por razones puramente morales, porque éste es su deber, porque hace bien, entonces la obediencia le ennoblece; porque, procediendo con entera libertad, con pleno dominio de sí mismo, no se somete al hombre, sino a la ley, y la ley no es para él una regla meramente humana, es un dictamen de la razón y de la justicia, un reflejo de la verdad eterna, una emanación de la santidad y sabiduría infinita. Bajo este punto de vista, la ley es de derecho natural y *divino*, y los que han combatido este último epíteto y le han mirado como emblema de esclavitud debieron de ser bien superficiales cuando no alcanzaron a ver que ésta era la única y sólida garantía de la verdadera libertad. ||

CAPITULO XXVI

Los tributos

207. No es posible gobernar un Estado sin los medios convenientes; de aquí nace la justicia de los tributos. La sociedad protege la vida y los intereses de los asociados, luego éstos deben contribuir en la proporción correspondiente para formar la suma necesaria a los medios de gobierno.

208. El modo de exigir los tributos está sujeto a trámites que varían según las leyes y costumbres de los diversos países; pero hay dos máximas de que no se puede nunca prescindir: 1.ª, que no es lícito exigir más de lo necesario para el buen gobierno del Estado; 2.ª, que la distribución de las cargas debe hacerse en la proporción dictada por la justicia y la equidad.

209. Que no se puede exigir más de lo necesario es indudable. El poder público no es el dueño de las propiedades de los súbditos; cuando éstos le entregan una cierta cantidad no le pagan una deuda como a dueño, sino que le proporcionan un auxilio para gobernar || bien. Si el poder público exige más de lo necesario, merece a los ojos de la sana moral el mismo nombre que se aplica a los que usurpan la propiedad ajena. Este nombre es duro, pero es el propio, agravado más y más por la circunstancia de que quien atropella es el mismo que debiera proteger.

210. La equitativa distribución de las cargas es otra máxima fundamental. A más de que a esto obliga la misma fuerza de las cosas, so pena de que, agobiando igualmente al pobre que al rico, se destruyan los pequeños capitales y se vayan cegando los manantiales de la riqueza pública, media en ello una poderosa razón de justicia. Quien tiene más, recibe en la protección un beneficio mayor; por lo mismo que su propiedad es mayor, ocupa en mayor escala la acción protectora del gobierno, y así está obligado a contribuir en mayor cantidad. Permítaseme aclarar la materia con un ejemplo sencillo. De dos propietarios, el uno no tiene más que pocas casas en una calle, el otro posee todo el resto de ella: se ha de poner un vigilante para la comodidad y seguridad de la calle, ¿quién duda que deberá contribuir en mayor cantidad el que la posee casi toda?

211. Otra máxima fundamental hay en la materia y

que se extiende no sólo a la recaudación e inversión de los tributos, sino también a todo lo concerniente a la gobernación del Estado, cual es que el poder público no debe ser considerado nunca como un verdadero dueño ni de los caudales ni de los empleos públicos, || sino como un administrador que no puede disponer de nada a su voluntad, sino que debe proceder siempre por razones de utilidad pública, reguladas por la sana moral. Los caudales públicos sólo pueden invertirse en bien del público; los mismos sueldos que se dan a los empleados no son otra cosa que medios de sostener con decoro las ruedas de la administración. Los empleos no pueden proveerse por otros motivos que los de utilidad pública; quien se aparta de esta regla dispone de lo que no es suyo, es un verdadero defraudador. Los destinos no deben crearse ni conservarse para ocupar a las personas; por el contrario, la ocupación de éstas no tiene más objeto que el desempeño del destino: cuando los empleos son para los hombres, y no los hombres para los empleos, se invierte el orden, se comete una injusticia, se gastan los caudales de los pueblos, y el acto no es menos inmoral porque se haga en mayor escala; por lo mismo será más grave la responsabilidad.

212. Estos son los verdaderos principios de razón, de moral, de justicia, de conveniencia, aplicados al gobierno del Estado. ¡Qué importa el que la miseria y la maldad de los hombres los haya desconocido con frecuencia! No cesemos por esto de proclamarlos; inculquémoslos una y otra vez; grábense profundamente en la conciencia pública, cuyo poder es siempre grande para evitar males. Cuando haya mucha corrupción pensemos que sin el freno de la conciencia pública sería infinitamente mayor; y así como las miserias y las iniquidades individuales no impiden el que se proclame || la moral como regla de la vida privada, las injusticias y los escándalos no deben nunca desalentar para que dejen de proclamarse la moral y la justicia como reglas de la conducta pública.

La sinrazón, la injusticia, la inmoralidad, nunca prescriben; nunca adquieren un establecimiento definitivo, siempre tiemblan; y cejan o no avanzan tanto en su carrera cuando oyen las protestas de la razón, de la justicia y de la moral. ||

CAPITULO XXVII

Penas y premios

213. El orden del universo debe tener medios de ejecución y garantías de duración. El maquinista toma sus precauciones para que su máquina ejerza del modo conveniente las funciones que él se ha propuesto; y, en general, quien desea llegar a un fin emplea los medios aptos para conseguirlo. En los seres destituídos de libertad, el orden se realiza y mantiene por leyes necesarias; mas éstas no son aplicables cuando se trata de agentes libres. Por lo que es preciso que haya un suplemento de esta necesidad, un medio que, respetando la libertad del agente, garantice la ejecución y conservación del orden. Si así no fuera, el mundo de las inteligencias resultaría de inferior condición al universo corpóreo. Este medio, esta garantía de la ejecución y conservación del orden moral, es la influencia moral por el temor o la esperanza: la pena o el premio.

214. Dios ha prescrito a las criaturas el orden que deben observar en su conducta: ellas, en fuerza de su libertad, pueden no ejecutar lo que les está mandado; || si suponemos que no hay premio ni pena, la realización y conservación del orden establecido se halla completamente en manos de la criatura; y el Criador se encuentra, por decirlo así, desarmado en presencia de un ser libre que le dice: «No quiero.» Esto manifiesta la profunda razón en que estriba la doctrina del premio y del castigo: con estos dos resortes la voluntad queda libre, pero no sin restricción; para evitar el que diga «No quiero», se la halaga con la esperanza del premio y se la intimida con la amenaza del castigo; y si ni aun con esto se consigue el impedirlo, y la criatura insiste en decir: «No quiero», el orden que no se ha podido conservar en la esfera de la libertad se restablece en la de la necesidad; la pena impuesta al culpable es una compensación del desorden; es una satisfacción tributada al orden moral.

215. La pena es un mal aflictivo aplicado al culpable a consecuencia de su culpa. Sus objetos son los siguientes: 1.º Amenazada, es un preventivo de la falta, y, por consiguiente, un medio de realización y conservación del orden moral. 2.º Aplicada, es una reparación del desorden moral, y, por tanto, un medio de restablecer el equilibrio perdi-

do. 3.º Una prevención contra ulteriores faltas en el culpable y una lección para los que presencian el castigo.

De aquí resulta que la pena tiene los caracteres de sanción, expiación, corrección y escarmiento. Sanción, en cuanto afianza la ley garantizando su observancia. Expiación, en cuanto es una reparación del desorden moral. Corrección, en cuanto se encamina a la enmienda || del culpable. Escarmiento, en cuanto detiene a los que la ven aplicada a otros.

216. El carácter de corrección se halla en toda pena que no sea la última. Así en la sociedad la multa, la prisión, la exposición, el destierro, el presidio son correccionales; pero la de muerte no lo es; no se encamina a corregir al culpable, pues que acaba con él.

217. El único carácter esencial a toda pena aplicada es el de expiación; porque si suponemos una sola criatura en el mundo, y ésta peca, y por el pecado se le aplica una pena final, no habrá objeto de corrección para el castigado, ni tampoco de escarmiento, por no haber otros que puedan escarmentar.

218. Tocante al carácter preventivo, lo que la hace sanción de la ley tampoco es absolutamente necesario. Por lo mismo que existe la obligación moral, el que falta a ella con el debido conocimiento se hace responsable y se somete a las consecuencias de su responsabilidad; por manera que, si suponemos que el delincuente, advirtiendo perfectamente toda la fealdad de la acción que comete, ignora la pena señalada, no dejará de ser penable, a no ser que la pena esté únicamente impuesta para el caso de ser conocida y arrostrada.

219. Infiérese de esta doctrina que el mirar las penas únicamente como medios correccionales es desconocer su naturaleza. La pena tiene otros objetos fuera || del bien del culpable; a veces atiende a dicho bien, a veces prescinde de él y se dirige únicamente a la expiación y escarmiento. La doctrina que atribuye a las penas el solo carácter de corrección es una consecuencia del sistema utilitario: según éste, el bien moral es lo útil con respecto al mismo que lo ejecuta; el mal lo dañoso; así, la reparación o la pena no debe ser otra cosa que una especie de lección para que el culpable conozca mejor su utilidad, y un medio para que la busque.

Con semejante doctrina se ennoblecen todas las penas, no hay ninguna vergonzosa; el criminal castigado no es más que un infeliz que erró un cálculo y a quien se enseña a calcular mejor. En tal supuesto no puede haber ninguna pena final, ni aun en lo humano, y habría mucha inconsecuencia si no se condenase la pena de muerte.

220. La doctrina que quita a las penas el carácter de expiación y les deja únicamente el de corrección parece a primera vista muy humana; ¿qué cosa más filantrópica que atender tan sólo al bien del mismo culpable? Sin embargo, examinándola a fondo se la encuentra inmoral, subversiva de las ideas de justicia, contraria a los sentimientos del corazón y altamente cruel.

221. Si la pena no tiene otro objeto que la corrección del culpable, se sigue que el orden moral no exige ninguna reparación, sean cuales fuesen las infracciones que padezca: esto equivale a decir que no hay moralidad, que semejante idea es del todo vacía. El equilibrio || de la naturaleza tiene sus medios de conservación y restablecimiento; ¿y se pretenderá que de ellos carezca el mundo moral? Dios quiere el bien moral; la criatura, en fuerza de su libertad, no lo quiere; ¿prevalecerá la voluntad de la criatura contra la del Criador, no sólo en la consumación del acto malo, sino también en todas sus consecuencias, quedando Dios sin medio alguno para restablecer el equilibrio moral y el orden destruído?

222. Otra consecuencia se sigue de esta doctrina, y es que la pena debiera ser tanto menos aplicable cuanto menos esperanza hubiese de enmienda; por manera que, si suponemos una voluntad tan firme que una vez decidida por el mal fuese muy difícil apartarla de él, la pena casi no tendría objeto; y si hubiese certeza de que no se apartaría del mal, la pena no debiera aplicarse. ¿A qué la corrección cuando no hay esperanza de enmienda? Esta doctrina es horrible, porque en vez de aumentar la pena en proporción de la maldad, la disminuye; y al extremo del crimen, a la obstinación en cometerle, le otorga el privilegio de la inmunidad de todo castigo.

Véase, pues, con cuánta verdad he dicho que la pretendida dulzura de la corrección era profundamente inmoral: no es nuevo que se cubran con el manto de la filantropía las apologías del crimen.

223. El culpable castigado por pura corrección no está bajo la mano de la justicia, sino de la medicina: ¿con qué derecho se le cura si él no quiere? He aquí el diálogo entre el penado y el juez: ||

—Has cometido un delito, y se te aplican seis años de prisión.

—¿Con qué objeto?

—Para que te corrijas.

—¿Conque se trata solamente de mi bien?

—No de otra cosa.

—Pues, entonces, yo renuncio a este favor.

—No se admite la renuncia.

—¿Por qué? ¿No se trata de mi bien? Pues si yo no lo quiero, ¿con qué razón se me obliga a aceptar el bien de estar encerrado?

—Es preciso que la ley se cumpla.

—De esta precisión me quejo, y digo que es injusta. Se me quieren hacer favores, y a la fuerza se me obliga a aceptarlos.

Si el juez no apela a las ideas de escarmiento para los demás, ya que no quiera hablar de expiación, es necesario confesar que no puede responder a las objeciones del delincuente; pero si habla de algo que no sea pura corrección se aparta de la teoría y entra en el terreno común.

224. Si se admitiera semejante error, se trastornaría el lenguaje. No se podría decir: «El culpable *merece* tal pena»; sino: «Al culpable le *conviene* tal pena.» Merecer es ser digno de una cosa, y en tratándose de castigo envuelve la idea de expiación. Faltando ésta falta el merecimiento, la idea moral de la pena, y así resulta una simple medida de utilidad, no un efecto de la justicia.

¿Quién no ve que esto subvierte todas las ideas que || rigen en el mundo moral y social, destruyendo por su base todos los principios en que estriba la autoridad de la justicia al imponer una pena?

225. La infracción del orden moral excita un sentimiento de animadversión contra el culpable. ¿Quién no lo experimenta al ver un acto de injusticia, de perfidia, de ingratitud, de crueldad? En aquel sentimiento instantáneo, ¿hay por ventura algún interés por el culpable? No; por el contrario, dirige la indignación contra él. Se dirá tal vez que esto es espíritu de venganza; pero adviértase que con harta frecuencia el sentimiento de indignación es del todo desinteresado, pues que el acto que nos indigna no se refiere a nosotros ni a nada nuestro, en cuyo caso será trastornar el sentido de las palabras el aplicarle el nombre de venganza. Se replicará tal vez que nos interesamos también por los desconocidos, y que por esto se nos excita el sentimiento de venganza cuando vemos un mal comportamiento con otro cualquiera; pero, aun dando a la palabra una acepción tan lata, no se resuelve la dificultad, pues que una acción infame o vergonzosa, aunque no se refiera a otro, por ser puramente individual, también nos inspira el sentimiento de animadversión contra quien la comete.

226. Además, aquí se omite el atender al objeto del sentimiento de ira considerado en sus relaciones morales, lo que da a la cuestión un aspecto nuevo. La palabra venganza, en su acepción común, expresa una idea mala, porque significa el deseo de reparar una || ofensa de un modo indebido. Pero si miramos la ira como un sentimiento del alma

que se levanta contra lo malo, la ira tiene un objeto bueno y puede ser buena; y si la venganza no significase más que una reparación justa y por los medios debidos, no expresaría ninguna idea viciosa. Esto es tanta verdad, que la idea de vengar se aplica a Dios, y El mismo se atribuye este derecho. Las leyes humanas también vengan; y así decimos: «Está satisfecha la vindicta pública; con el castigo del culpable la sociedad ha quedado vengada.»

En este sentimiento del corazón, que con harta frecuencia acarrea desastres, encontramos, pues, un instinto de justicia, lo cual es una nueva prueba de que el mal aplicado al culpable como pena no tiene sólo el carácter de corrección, sino también y principalmente el de expiación. Quien infringe el orden moral merece sufrir; cuando el corazón se subleva instintivamente contra una acción mala obedece al impulso de la naturaleza, bien que luego la razón añade que la aplicación de la pena merecida no corresponde al particular, sino a la autoridad humana y a Dios. El instinto natural nos indica el merecimiento del castigo; la ley nos impide aplicarle; porque no puede concederse este derecho a los particulares sin que la sociedad caiga en el más completo desorden y sin dar margen a muchas injusticias.

227. La crueldad es otro de los caracteres de la doctrina que estamos combatiendo. Hagámoslo sentir, pues que ésta es excelente prueba en semejantes casos. Un infame abusa de la confianza de un amigo; le hace || traición, se conjura contra él; le roba, y por complemento le asesina. El criminal cae bajo la mano de la justicia. Al aplicarle la pena, la ley mira a la víctima del crimen, mira a la sociedad ultrajada, mira a la amistad vendida, mira a la humanidad sacrificada; con la ley está el corazón de todos los hombres; todos exclaman: «¡Qué infamia! ¡Qué perfidia! ¡Qué crueldad! Desventurado, ¿quién le dijera que había de morir a manos del mismo a quien daba continuas muestras de fidelidad y de amor? Caiga sobre la cabeza del culpable la espada de la ley; si esto no se hace, no hay justicia, no hay humanidad sobre la tierra.» En esta explosión de sentimientos el filósofo de la *pura corrección* no ve más que necedades. No se trata de vengar a la víctima ni a la sociedad; lo que se debe procurar es la enmienda del culpable: aplicarle, sí, una corrección; pero el límite de ella ha de ser la esperanza de la enmienda. Sin esto la pena sería inútil, sería cruel... Bueno sería aconsejar al filósofo que semejante discurso lo tuviese en monólogo y que no lo oyese nadie; pues de lo contrario sería posible que las gentes le aplicasen a él un correctivo de sus teorías sin esperar la intervención del juez.

228. He aquí a lo que se reduce la pretendida filantro-

pía: a una crueldad refinada, a una injusticia que indigna. Se piensa en el bien del culpable, y se olvida su delito; se favorece al criminal, y se posterga a la víctima. La moral, la justicia, la amistad, la humanidad no merecen reparación: todos los cuidados es preciso concentrarlos sobre el criminal, tratándole como || a un enfermo a quien se obliga a tomar una medicina repugnante o a quien se hace una operación dolorosa. Para la moral, la justicia, la víctima, para todo lo más sagrado e interesante que hay sobre la tierra, sólo olvido; para el crimen, para lo más repugnante que imaginarse pueda, sólo compasión.

Contra semejante doctrina protesta la razón, protesta la moral, protesta el corazón, protesta el sentido común, protestan las leyes y costumbres de todos los pueblos, protesta en masa el género humano. Jamás se han dejado de mirar los castigos como expiaciones; jamás se ha considerado la pena como simple medio de corrección; jamás se la ha limitado a la mejora del culpable prescindiendo de la reparación debida a la justicia.

229. El carácter expiatorio de la pena es conforme a las costumbres religiosas de todos los pueblos, quienes han creído siempre que para aplacar a la divinidad era preciso ofrecer una mortificación del culpable o de algo que le represente. De aquí la efusión de sangre en los sacrificios; de aquí la consunción de las víctimas por el fuego; de aquí las penas voluntarias que se han impuesto los individuos y los pueblos cuando han querido desarmar la cólera divina. Los culpables vengaban en sí propios la culpa para prevenir la venganza del cielo. ¡Tan profundamente grabada tenían en su espíritu la idea de la necesidad de reparación y de restablecer el equilibrio moral con el castigo de los contraventores! ||

230. En este caso, como en todos los demás, se hallan en pro de la verdad la razón, el sentido común, los sentimientos, las costumbres, la conciencia del género humano, la legislación, las tradiciones primitivas: la verdad, que es la realidad, se halla en armonía con las otras realidades; el error, que es la ficción humana, choca con todo y no puede descender al campo de los hechos sin desvanecerse como el humo.

231. Nótese bien que al combatir la doctrina contraria no me propongo sostener que las penas no hayan de ser correccionales; por el contrario, afirmo que en cuanto sea posible no debe el legislador perder nunca de vista un objeto tan importante. El carácter expiatorio se realza y embellece cuando, a más de ser una justa reparación en el orden moral, es un medio para la enmienda del culpable: ¿qué más puede desear el legislador que reparar el desorden en sí mismo

y restituir al orden al que lo había infringido? Las leyes humanas deben proponerse este objeto en cuanto sea compatible con la justicia, imitando en ello a la ley divina, la cual no castiga sino para mejorar, excepto el caso en que, llenada la medida, cierra el Juez Supremo los tesoros de su misericordia y descarga sobre el culpable el formidable peso de la justicia.

232. La mayor parte de los desórdenes llevan consigo cierta pena en sus efectos naturales: la gula, la embriaguez, la destemplanza, la pereza, la ira, todos los vicios producen males físicos que pueden considerarse como otras tantas penas que al propio tiempo nos || sirven de freno contra el desorden y de paternal amonestación para que no nos apartemos del camino de la virtud. Dios ha establecido en nuestra misma organización un sistema penal de corrección, castigando el desorden con el dolor y haciendo necesarias las privaciones para el restablecimiento del orden. El glotón satisface su apetito desordenado, pero sufre en consecuencia las molestias y dolores de la indigestión, siendo notable que la ley física de su restablecimiento es una privación: la dieta. En los demás vicios hallamos un orden semejante: la pena tras el delito; la privación del goce, para curar el mal físico; así las leyes mismas de la naturaleza nos ofrecen una serie de penas correccionales y expiatorias, manifestándose en esto la sabiduría que ha presidido al orden físico y al moral, e indicando que es una sola mano la que lo ha arreglado todo, pues que entre cosas tan diferentes hallamos tal enlace, tal concierto y armonía. ||

CAPITULO XXVIII

Inmortalidad del alma. Premios y penas de la otra vida

233. Por el orden mismo de la materia nos hallamos conducidos a tratar de los premios y penas de la otra vida, lo cual se liga con la inmortalidad del alma y demás doctrinas religiosas. ¿A qué se reduce la religión si después de esta vida no hay nada? Si el alma muere con el cuerpo, es inútil hablarle al hombre de moral y religión: éste sería el caso en que sin duda respondiera: «Comamos y bebamos, que mañana moriremos.» En la fugacidad de la vida, en ese bello sueño que pasa y desaparece, los instantes de placer son preciosos si a ello se limita nuestra existencia: no hay en-

tonces razón alguna para dejar de aprovecharlos; la conducta epicúrea es consecuencia muy lógica de las doctrinas que niegan la inmortalidad del alma.

234. Así como el principio de una cosa puede ser por creación o por formación, según que empieza de nuevo en su totalidad o se compone de algo que antes existía, así también el fin puede ser por aniquilamiento || o por disolución, según que se reduce a la nada o se descompone por la separación de las partes. Una máquina no empieza en su totalidad absoluta cuando se la construye, pues que sus partes existían ya de antemano; y cuando se deshace no se anonada, pues sus partes continúan existiendo, aunque separadas o al menos sin la disposición en que antes estaban.

Lo simple no puede empezar por formación o composición, ni acabar por disolución; si no hay partes, claro es que no pueden reunirse, ni separarse, ni desordenarse: lo simple empieza o acaba en su totalidad. De esto se infiere evidentemente que el alma humana, siendo simple, no puede acabar por descomposición, y así la muerte del cuerpo no la destruye. Ella no tiene ningún germen de disolución, porque no encierra diversidad ni distinción en su substancia; por tanto, es preciso decir, o que dura para siempre o que Dios la aniquila. La psicología nos demuestra la inmortalidad intrínseca, o sea la imposibilidad de perecer por disolución; ahora, para probar la inmortalidad extrínseca, esto es, que Dios no la anonada, es preciso echar mano de otra clase de argumentos.

235. La experiencia nos enseña que las substancias corpóreas no se aniquilan, sino que pasan de un estado a otro. Las moléculas que las componen están en continuo movimiento; se hallan en las entrañas de la tierra, después se combinan con la organización vegetal y forman parte de una planta; cuando ésta muere continúan bajo la forma de madera; ésta se pudre o se quema, y las moléculas se dispersan para entrar en nuevas || combinaciones en el reino vegetal o animal; de suerte que las substancias corpóreas recorren un círculo de transformación, mas no se anonadan. ¿Cuál de los dos seres es más noble, más digno, por decirlo así, de los cuidados del Criador: una molécula sin voluntad, sin pensamiento, sin sentido, sin vida, sujeta a leyes necesarias, o un ser inteligente, libre, capaz de dilatar indefinidamente sus ideas y, sobre todo, de conocer y amar a su Autor? La respuesta no es dudosa; luego el sostener que el alma se reduce a la nada es invertir el orden del mundo, suponiendo que lo inferior se conserva y lo superior se acaba, y que Dios se complace en conservar lo inerte y en anonadar lo inteligente y libre.

236. El hombre tiene un deseo innato de la inmortalidad,

la idea de la nada le contrista, y es harto evidente que su deseo no se satisface en esta vida, que por su extremada brevedad es comparada con razón a un sueño. Si el alma muere con el cuerpo, se nos habrá dado un deseo natural, cuya satisfacción nos será del todo imposible; esto es contrario a la sabiduría y bondad del Criador: Dios castiga a los culpables, pero no se complace en atormentar a sus criaturas con irrealizables deseos.

Se dirá que aun en esta vida deseamos muchas cosas que no podemos conseguir, y que, sin embargo, nada se infiere contra la bondad y sabiduría de Dios. Pero es preciso reflexionar que la inmensidad de los deseos que en vida experimentamos, aunque varios y con harta frecuencia extraviados, se dirigen todos a la felicidad: esto busca el sabio como el necio, el virtuoso como el || corrompido; unos por camino verdadero, otros por errado; el resorte natural es el mismo en todos: el deseo de ser feliz. Si hay otra vida, estos deseos pueden cumplirse todos, no en lo que tienen de malo y a veces de contradictorio, sino en lo que encierran de amor a la felicidad, y, por tanto, quedan a salvo la bondad y sabiduría de Dios; pero si el alma muere con el cuerpo, no se satisface ni lo legítimo ni lo ilegítimo, ni lo razonable ni lo necio; y tantos deseos vehementes e indestructibles se han dado al hombre para llegar, ¿a qué? A la nada.

237. Supuesta la inmortalidad del alma, no se ve inconveniente en que la suerte del hombre haya sido encomendada a su libertad, y que, grabado en su espíritu el deseo de ser feliz, se le haya otorgado la facultad de buscar esta dicha de varios modos, para que, si no la encontrase, la responsabilidad fuera suya: así se explica por qué unos aman las riquezas, otros los placeres, otros la gloria, otros el poder, buscando la felicidad en objetos que no la encierran: en tal caso suya es la culpa; el deseo de ser feliz es natural; pero el carácter de inteligentes y libres exigía que esta felicidad fuese el fruto de nuestras obras, que llegásemos a ella por el conocimiento y la libre voluntad, y no por una serie de impulsos necesarios. Cuando los deseos no se satisfacen en esta vida, o en vez de gozo hallamos sinsabores y en lugar de placeres dolor, no podemos quejarnos de Dios, que nos ha sujetado a estas leyes para nuestro propio bien; y si, aun siendo moderados y lícitos, nuestros deseos no se satisfacen sobre la tierra, || tampoco hay lugar a queja, porque no siendo ésta nuestra mansión final, y habiendo de vivir para siempre en la otra, la vida de la tierra es un mero tránsito, y cuanto sufrimos aquí no es más que una ligera incomodidad que arrostra gustoso el viajero para llegar a su patria. Pero todo esto desaparece si el alma muere con el cuerpo; entonces no hay ninguna explicación plausible: deseamos

con vehemencia, y no podemos llenar los deseos; aunque los moderemos, ajustándolos a razón, tampoco se cumplen; las privaciones que sufrimos no tienen compensación en ninguna parte; nuestra vida es una ilusión permanente, nuestra existencia una contradicción. El no ser nos horroriza, la inmortalidad nos encanta; deseamos vivir, y vivir en todo; antes de abandonar esta tierra queremos dejar recuerdos de nuestra existencia. El poderoso construye grandes palacios que él no habitará; el labrador planta bosques que no verá crecidos; el viajero escribe su nombre en una roca solitaria que leerán las generaciones venideras; el sabio se complace en la inmortalidad de sus obras; el conquistador, en la fama de sus victorias; el fundador de una casa ilustre, en la perpetuidad de su nombre, y hasta el humilde padre de familias se lisonjea con el pensamiento de que vivirá en sus descendientes y en la memoria de sus vecinos: el deseo de la inmortalidad se manifiesta en todos de mil maneras, bajo diversas formas, pero no es posible arrancarle del corazón; y este deseo inmenso que vuela al través de los siglos, que se dilata por las profundidades de la eternidad, que nos consuela en el infortunio y nos alienta en el abatimiento; este deseo que levanta nuestros ojos hacia un nuevo mundo y nos || inspira desdén por lo perecedero, ¿sólo se nos habría dado como una bella ilusión, como una mentira cruel, para dormirnos en brazos de la muerte y no despertar jamás? No, esto no es posible; esto contradice a la bondad y sabiduría de Dios; esto conduciría a negar la Providencia, y de aquí al ateísmo.

238. En el hombre todo anuncia la inmortalidad. Sus ideas no versan sobre lo contingente, sino sobre lo necesario; no merece a sus ojos el nombre de ciencia lo que no se ocupa de lo necesario y, por consiguiente, eterno. Los fenómenos pasajeros forman el objeto de sus observaciones para llegar al conocimiento de lo permanente; tiene fija su vista a lo que se sucede en la cadena de los tiempos, pero es para elevarse a lo que no pasa con el tiempo. En su propia mente encierra un mundo ideal, necesario: las ciencias matemáticas, ontológicas y morales prescinden de las condiciones pasajeras; se forman de un conjunto de verdades eternas, indestructibles, que ni nacieron con el mundo ni perecerían pereciendo el mundo. Siendo esto así, ¿qué misterio, qué contradicción es el espíritu del hombre, si tamaña amplitud sólo se le ha concedido para los breves momentos de su vida sobre la tierra? Semejante suposición, ¿no nos haría concebir la idea de un ser maléfico que se ha complacido en burlarse de nosotros?

239. En confirmación de este mismo argumento hay otra consideración de mucha gravedad. La mayor parte de los

hombres se fijan poco en esas ideas grandes || que forman las delicias de una vida meditabunda. Ocupados en sus tareas ordinarias, faltos de tiempo y preparación para pensar sobre los secretos de la filosofía, dejan correr sus días sin desenvolver sus facultades intelectuales más allá de lo necesario para el objeto de su estado y profesión. Considerando a la humanidad desde este punto de vista, se nos ofrece como un caudal inmenso de fuerzas intelectuales y morales, del que no se emplea en la tierra más que una parte insignificante comparada con la totalidad. Si el alma sobrevive al cuerpo, se concibe muy bien que estas facultades no se desenvuelvan aquí en su mayor parte; les espera la eternidad, donde podrán ejercer sus funciones en grande escala, y entonces el género humano se parece a un viajero que durante el viaje lleva arrolladas y escondidas las preciosidades que luego desplegará y empleará cuando llegue a su casa. Pero si el alma no tiene más vida que ésta, ¿de qué sirve tanto caudal de fuerzas intelectuales y morales? ¿Qué sabiduría fuera la que criase lo que no había de servir? Tanto valdría pretender que obra cuerdamente el labrador que esparce sobre la tierra la semilla en grande abundancia sabiendo que sólo han de brotar pocos granos y queriendo destruir los tallos antes que lleguen a sazón.

240. Los destinos de la humanidad sobre la tierra no sirven a explicar el misterio de la vida si ésta se acaba con el cuerpo. Es verdad que el linaje humano ha hecho cosas admirables transformando la faz del globo y que probablemente las hará mayores en adelante; || es cierto que se nos ofrece a manera de un grande individuo encargado de representar un inmenso drama, cuyos papeles están repartidos entre las varias naciones y de los cuales le corresponde también una pequeñísima parte a cada hombre particular; pero este drama tiene un sentido si la vida presente se liga con una vida futura, si los destinos de la humanidad sobre la tierra están enlazados con los de otro mundo; de lo contrario, no. En efecto: reflexionando sobre la historia, y aun sobre la experiencia de cada día, notamos que en el curso general de los destinos humanos los acontecimientos marchan sin consideración a los individuos ni aun a los pueblos: pueblos e individuos son como pequeñas ruedas del gran movimiento, duran un instante, luego desaparecen por sí mismos, y si alguna vez embarazan son aniquilados. Considerad el desarrollo de una idea, de una institución, un elemento social cualquiera: aparece como un germen apenas visible, y se extiende, se propaga hasta dominar vastos países por dilatados siglos. Pero ¿a qué costa? A costa de mil ensayos inútiles, tentativas erradas, angustias, guerras, devastación, desastres de todas clases. La civilización griega se extiende

por el Oriente, las luces se difunden, los pueblos, puestos en contacto, se desarrollan y adquieren nueva vida, es verdad; pero medid, si alcanzáis, la cadena de infortunios que este adelanto cuesta a la humanidad; recorred las épocas de Filipo, Alejandro y sus sucesores hasta que invaden el Oriente las legiones romanas. Roma da unidad al mundo, contribuye a su civilización, es cierto; pero mientras contempláis este cuadro veis diez siglos || de guerras y desastres, ríos de lágrimas y sangre. Los bárbaros del Norte salen de sus bosques, y sus razas, llenas de vida, rejuvenecen las de pueblos degenerados; de aquellas hordas se formarán con el tiempo las brillantes naciones que cubren la faz de la Europa, es verdad; pero antes de llegar a este resultado transcurrirán otros diez siglos de calamidades sin cuento. Los árabes dominan el Mediodía y transmiten a la civilización europea algunas luces en las ciencias y en las artes; pero ¿a qué precio las compra la humanidad? Con ocho siglos de guerra. La civilización progresa; viene el siglo de los descubrimientos; las islas orientales y occidentales reciben nueva vida; pero ¿a qué precio? Fijad, si podéis, la vista en los cuadros de horror que os ofrece la historia. La Europa llega al siglo XVI; es sabia, culta, rica, poderosa; todavía la sangre se continuará vertiendo a torrentes, acaudillando grandes ejércitos Gonzalo de Córdoba, Carlos V, Gustavo, Luis XIV, Napoleón... Y ¿qué hay en el porvenir?

En esas revoluciones inmensas, con las cuales recorre la humanidad la vasta órbita de sus movimientos, los individuos, los pueblos, las generaciones parecen nada; los individuos sufren y mueren a millones, los pueblos son víctimas de grandes calamidades y a veces dispersados o exterminados. Concibiendo la vida de la humanidad sobre la tierra como el tránsito para otra; viendo en la cúspide del mundo social a la Providencia enlazando lo terreno con lo celeste, lo temporal con lo eterno, se comprende la razón de las grandes catástrofes, porque sólo descubrimos en ellas los males de un momento, encaminados a la realización || de un designio superior; pero si el alma muere con el cuerpo, ¿a qué esos padecimientos privados y públicos? ¿A qué el haber puesto sobre la tierra una débil criatura para hacerla sufrir y morir? ¿Dónde está la compensación de tantos males? ¿Dónde el objeto de tan desastrosas mudanzas?

Se dirá que la compensación se halla en el adelanto social, que el objeto es la perfección de la sociedad; pero esta respuesta es altamente fútil si no suponemos la inmortalidad del alma. La sociedad en sí no es otra cosa que un todo moral; considerada con abstracción de los individuos es un ser abstracto; ella es inteligente cuando ellos lo son, es moral cuando ellos lo son, es feliz cuando ellos lo son. La in-

teligencia, la moralidad, el bienestar de la humanidad no es otra cosa que la suma de estas cualidades que se halla en los hombres. Por estas consideraciones se echa de ver que el individuo, aunque pequeño, no puede desaparecer delante de la sociedad; es infinitésimo, si se quiere, pero de la suma de esos infinitésimos la sociedad se integra. Ahora bien, si la adquisición de una idea para la humanidad ha costado a un número inmenso de sus individuos el vivir entre continuas turbaciones que les produjesen la ignorancia; si la conquista de una mejora moral ha costado a muchas generaciones la agitación y la esclavitud; si el adelanto material lo han pagado una larga serie de generaciones con guerras, incendios, devastación, males sin cuento, ¿qué vienen a significar esos bienes, esas mejoras y adelantos? Y cuando se reflexiona que las generaciones que disfrutan de las adquisiciones de los pasados trabajan y sufren y || mueren por adquirir para los venideros, se nos presenta el género humano como una serie de operarios que trabajan y se afanan y sufren y mueren para una cosa ideal, para un ser abstracto que llaman la sociedad, presentando una evolución sin término, sin objeto, sin ninguna razón que justifique sus transformaciones incesantes.

La humanidad es un sublime y grande individuo moral cuando se reconoce a sus miembros la inmortalidad y se los considera pasando sobre la tierra para llegar a otro destino. Sin esto el mismo progreso humanitario es una especie de sima sin fondo, donde se precipitan las generaciones sucesivas, sin saber por qué ni para qué; un mar sin límites adonde llevan su caudal los individuos y los pueblos, perdiéndose luego en su inmensidad, como las aguas de los ríos en los abismos del océano.

241. Cuando se finge por un momento que el alma es mortal, se apodera del corazón una profunda tristeza al fijar la vista sobre el breve plazo señalado a nuestra vida. Duélese el hombre de haber visto la luz del día. Hoja que el viento lleva, arista que el fuego devora, flor de heno secada por el aliento de la tarde, ¿quién le ha dado el conocer con tanta extensión y amar con tanto ardor, si sus ojos se han de cerrar para no abrirse jamás; si su inteligencia se ha de extinguir como una centella que serpea y muere; si más allá del sepulcro no hay nada, sino soledad, silencio, muerte por toda la eternidad?... ¿Quién nos ha dado ese apego a nuestros semejantes, si nos hemos de separar para siempre? || ¿Quién nos inspira que tanto nos ocupemos de lo venidero, si para nosotros no hay porvenir, si nuestro porvenir es la nada? ¿Quién nos mece con tantas esperanzas, si no hay para nosotros otro destino que la lobreguez de la tumba? ¡Ay, qué triste fuera entonces el haber visto la luz del día, y el sol in-

flamando el firmamento, y la luna despidiendo su luz plácida y tranquila, y las estrellas tachonando la bóveda celeste como los blandones de un inmenso festín; si al deshacerse nuestra frágil organización no hay para nosotros nada y se nos echa de este sublime espectáculo para arrojarnos a un abismo donde durmamos para siempre!

242. No, no es así; éste es un pensamiento sacrílego, una palabra blasfema. Si así fuese, no habría Providencia, no habría Dios; el mundo fuera una serie de fenómenos incomprensibles; una evolución perenne de acontecimientos sin objeto; una fatalidad ciega que seguiría su camino por las inmensidades del espacio y del tiempo, sin origen, sin objeto, sin fin, sin conciencia de sí propia; un ser misterioso que arrojaría de su seno infinidad de seres con inteligencia, con voluntad, con amor y con inmensos deseos, y que luego los absorbería de nuevo en sus abismos, como una sima que traga en sus profundidades tenebrosas los plateados y resplandecientes lienzos de una vistosa cascada. Entonces el mundo no sería una belleza, no el *cosmos* de los antiguos, sino el caos; una especie de fragua donde se elaboran en confusa mezcla los placeres y los dolores, donde un ímpetu ciego lo lleva todo en revuelto torbellino, donde se han reservado para el ser más noble, || para el ser inteligente y libre, mayor cúmulo de males, sin compensación ninguna; donde se han reunido en síntesis todas las contradicciones: deseo de luz y eternas tinieblas; expansión ilimitada y silencio eterno; apego a la vida y muerte absoluta; amor al bien, a lo bello, a lo grande, y el destino a la nada; esperanzas sin fin, y por dicha final un puñado de polvo dispersado por el viento.

¿Quién puede asentir a un sistema tan absurdo y desconsolador? En medio del orden, de la armonía que admiramos en todas las partes de la creación, ¿quién podrá persuadirse que el desorden y el caos sólo existan con relación a nosotros? ¿Quién no aparta con horror la vista de ese cuadro desesperante?

243. Hagamos la contraprueba: empecemos por admitir la inmortalidad del alma, y el caos se aclara; del fondo de sus tinieblas surge la luz, y el mundo se presenta otra vez ordenado, bello, resplandeciente. Se explica la inmensidad de nuestros deseos, porque se pueden llenar; se explica la extensión de nuestra inteligencia, porque se ha de dilatar un día por un mundo sin fin; se explica la necesidad de las ideas, porque desde que nacemos empezamos la comunicación con un orden inmortal; se explica la alternativa de los placeres y dolores, porque lo que falta en esta vida se compensa en la otra; se explican las evoluciones y las catástrofes de la humanidad sobre la tierra, porque se

ligan con destinos eternos; se explican los sufrimientos de los individuos en esas transformaciones, porque su vivir no acaba con el cuerpo; se explica el || bien de la sociedad considerado en sí mismo, porque es un grande objeto intentado por la Providencia para enlazar lo pasado con lo venidero, la tierra con el cielo, el tiempo con la eternidad. El orden, la armonía, la razón, la justicia brillan bajo la influencia de esta idea consoladora; y el universo, lejos de ser un caos, es un conjunto admirable, una sociedad inmortal de los seres inteligentes y libres, entre sí y con su Criador; en la cúpula de este vasto conjunto resplandece el destino del hombre en aquella ciudad inmortal, iluminada por la claridad de Dios y que con rasgos sublimes nos describiera el profeta de Patmos.

El orden moral se explica también con la inmortalidad: el bien tiene su premio y el mal su castigo; sobre la dicha del culpable pende la muerte como una espada; a sus pies el abismo de la eternidad; si la virtud está algunas veces abrumada de infortunio y marchando sobre la tierra entran la pobreza, la humillación y el sufrimiento, levanta al cielo sus ojos llorosos y endulza sus lágrimas con un pensamiento de esperanza.

Así es, así debe ser; así lo enseña la razón; así nos lo dice el corazón; así lo manifiesta la sana filosofía; así lo proclama la religión; así lo ha creído siempre el género humano; así lo hallamos en las tradiciones primitivas, en la cuna del mundo. ||

M E T A F I S I C A

ADVERTENCIA

Cuéntase que un compilador de las obras de Aristóteles, no sabiendo qué título poner a varios escritos no pertenecientes a la lógica, a la moral, ni a la física, los llamó metafísica; como *post-physica;* de donde viene el que se haya dado esta denominación a la ciencia que trata de objetos inmateriales, o de los materiales considerados tan sólo bajo una razón general. Este nombre, aunque inexacto bajo el aspecto etimológico, tiene la ventaja de estar sancionado por el uso y de expresar un conjunto de tratados que no conviene separar, porque se hallan ligados con íntimas relaciones, y a los cuales es preciso designar bajo un título común.

He comprendido en la *Metafísica* la *Estética, Ideología pura, Gramática general, Psicología* y *Teodicea.* La *Gramática general* no puede separarse de la *Ideología:* por lo cual la he introducido aquí: si no se le otorga el derecho de ciudad, al menos no se le podrá negar el de habitación, siquiera como sirviente. Las cuestiones cosmológicas se las hallará esparcidas en los diferentes tratados; así lo exige la relación de las materias. ||

La *Ontología* la he incluído en la *Ideología,* porque las cuestiones ontológicas no se resuelven como es debido, en no situándose en la región de las ideas; para convencerse de que nada se omite de lo perteneciente a la *Ontología,* basta leer el índice de la *Ideología.* En esta parte, como en todas las demás, trato las cuestiones nuevas sin olvidar las antiguas.

Empleo el método analítico o el sintético, según me parece mejor para cada caso; pero en general prefiero el analítico, bien que acomodándole a la capacidad de los prin-

cipiantes. No es exacto que en la enseñanza sea siempre preferible el sintético, mucho menos en los estudios metafísicos; la dificultad está en emplear el análisis de un modo adaptado a inteligencias tiernas: lo he intentado; no me lisonjeo de haberlo conseguido.

Evito el lenguaje embrollado de algunos filósofos modernos; pero adopto el que ha introducido la necesidad o el uso. He procurado expresar las ideas con la mayor claridad y precisión que me ha sido posible; cuidando al propio tiempo de que las formas del estilo y de la dicción fuesen tales, que los jóvenes al salir de la escuela pudieran emplearlas en la discusión común; ¿de qué sirve el aprender cosas buenas si luego no se saben expresar? La enseñanza no es para las pequeñas vanidades del recinto de la escuela, es para el bien del mundo.

La *Etica* o *Filosofía moral,* que ya está en prensa, y la *Historia de la filosofía,* que completará la obra, darán idea más cumplida del plan, método y doctrinas de este curso elemental: ulteriores explicaciones me llevarían demasiado lejos y además serían insuficientes. ||

E S T E T I C A

NOCIONES PRELIMINARES

Entiendo por estética la ciencia que trata de la sensibilidad.

No se la debe incluir en la ideología pura, supuesto que las sensaciones y las ideas son objetos diferentes. Empiezo por ella la metafísica, porque los fenómenos de la sensibilidad son los primeros que se ofrecen al examinar las funciones de la vida animal y el desarrollo del espíritu.

La metafísica debe principiar por el estudio de nuestra alma; no porque ésta sea el origen de las cosas, sino porque es nuestro único punto de partida. Hay regiones más altas donde el observatorio estaría mejor; pero nos es preciso contentarnos con el que se nos ha dado. Para sentir y conocer los objetos no salimos de nosotros. Los percibimos en cuanto se reflejan en nuestro interior: el mundo corpóreo se nos manifiesta por las sensaciones, el incorpóreo por las ideas; ambas son fenómenos del alma, y por éstos debemos empezar. ||

La distinción entre lo que hay en estos fenómenos de subjetivo y de objetivo encierra la mayor parte de la filosofía: con lo subjetivo conocemos el *yo* o el alma; con lo objetivo el *no yo* o lo que no es el alma; y el *yo* y el *no yo* juntos encierran todo cuanto existe y puede existir, pues que no hay medio entre el *yo* y el *no yo* o entre el *sí* y el *no*. Estas expresiones, aunque algo extrañas, son ahora de un uso bastante general; cada época tiene su gusto, y la filosofía de nuestro siglo vuelve a la costumbre de emplear términos técnicos. Esto da precisión, pero expone a la obscuridad; como quiera, es necesario tener noticia de la moda aunque no se la quiera seguir.

La naturaleza del alma la conocemos, no inmediata e intuitivamente, sino por medio del discurso; pues que sólo se nos manifiesta por los fenómenos que experimentamos en nuestro interior. Por cuya razón, para llegar a dicho conocimiento, el punto de partida debe ser la observación y análisis de estos fenómenos. Los que se ofrecen primero son los del orden sensible, ya porque su naturaleza los pone más al alcance de la generalidad, ya porque en ellos principian a desenvolverse las facultades del alma desde que empezamos a vivir, ya también porque son condiciones necesarias para el desarrollo de la actividad intelectual. ||

CAPITULO I

NECESIDAD, OBJETO Y CONDICIONES DE LA SENSIBILIDAD EXTERNA

1. Unido el espíritu humano a una porción de materia organizada que, como materia, está sujeta a las leyes generales del mundo corpóreo, y, como organizada, se halla bajo las condiciones impuestas a la conservación y desarrollo de la vida, necesitaba el hombre medios para percibir las alteraciones que afectaban su organización, y para ponerse en comunicación con los cuerpos que le rodean. Sin esto le era imposible atender a sus necesidades, las funciones de la vida se habrían ejercido mal, los individuos y la especie hubieran perecido. Estos medios son los cinco sentidos, con los cuales el hombre puede buscar lo saludable y evitar lo dañoso, combinando sus relaciones con los seres externos de la manera conveniente para la propia conservación y la de la especie. Imaginémonos un viviente sin sentido: cuando se mueva se estrellará en los objetos que encuentre al paso; caerá en los precipicios; no se apartará de los cuerpos que se dirijan sobre él, y será aplastado; no || podrá buscar los alimentos necesarios a su conservación, y morirá de hambre; si se le ofrece por casualidad algún manjar, tragará indistintamente lo saludable y lo venenoso, lo susceptible de digestión como las materias indisolubles; en tal conjunto de circunstancias es inevitable su pronta destrucción. Así es que los vegetales están pegados a la tierra, la cual provee a la conservación e incremento de los mismos, como una madre cuida de los hijos tiernos o imbéciles.

2. Pero a más de esta necesidad, que podríamos llamar animal, y que es común al hombre con los brutos, nuestro espíritu había menester de los sentidos para un objeto más importante, cual era el desarrollo de sus facultades intelectuales y morales; pues que, prescindiendo por ahora de las relaciones de la sensibilidad con la inteligencia, es cierto, y en ello convienen todos los filósofos, que el ejercicio de los sentidos es una condición indispensable para el desarrollo de las facultades superiores, ora se mire a la sensibilidad como un verdadero germen de los actos del orden intelectual, ora se la considere como una simple ocasión, a la que no se atribuya el carácter de causa.

3. De esto se infiere que los sentidos nos han sido dados con dos objetos: 1.°, atender a las necesidades del cuerpo; 2.°, desarrollar las facultades superiores del espíritu. ||

4. Sensación es la afección que experimentamos a consecuencia de una impresión orgánica. No hay necesidad de que la impresión dimane inmediatamente de una causa distinta de nuestro cuerpo: la simple alteración de los órganos por el ejercicio de sus funciones respectivas nos puede causar verdaderas sensaciones independientemente de las impresiones que nos vienen de fuera.

Los sentidos externos son cinco: vista, oído, gusto, olfato y tacto.

5. En las sensaciones notamos lo siguiente: 1.°, cuerpo u otra causa que afecta alguno de los órganos; 2.°, aparato orgánico externo que recibe inmediatamente la impresión; 3.°, conducto que la transmite; 4.°, aparato orgánico interno donde van a terminar las impresiones; 5.°, afección interna, que llamamos sensación, sentir. Así, para ver, necesitamos: cuerpo presente iluminado, ojo adonde vayan a parar los rayos luminosos, nervio óptico que transmite la impresión al cerebro, masa cerebral, y, por fin, esa afección que llamamos ver.

6. En faltando una cualquiera de dichas condiciones, la sensación no existe. La experiencia enseña que, aun conservándose perfectamente los órganos, el viviente deja de sentir si se cortan o ligan los nervios que establecen la comunicación del órgano externo con el cerebro; y que para destruir toda sensibilidad basta el que éste no ejerza sus funciones. Quitad en el ejemplo anterior la presencia del cuerpo || iluminado, o el ojo, o el nervio óptico, o el cerebro, y la visión desaparece. Por el contrario, suponed las cuatro cosas, pero sin la afección interna, ver; hay movimientos de sólidos, de flúidos, mas no la sensación. Aun cuando fuera posible construir una máquina donde se verificasen exactamente los mismos movimientos que en un cuerpo viviente, la máquina no sentiría. Supóngase que se encuentran me-

dios químicos para restablecer por algunos momentos en un cuerpo difunto el calor, la circulación de la sangre y todo cuanto tiene mientras vive: el efecto será puramente mecánico o químico; en el cuerpo habrá una especie de imitación de la vida, no la vida misma: tendremos la acción galvánica en mayor escala, mas no verdadera sensibilidad.

7. La sensación, pues, se distingue esencialmente de las alteraciones orgánicas; éstas son necesarias para ella, pero no son ella misma. Las alteraciones orgánicas son hechos puramente materiales; la sensación es un hecho interno, de conciencia, o sea de presencia íntima al sujeto que siente: nunca se pondrá excesivo cuidado en deslindar bien estas cosas. ||

CAPITULO II

Organo de la vista

8. El órgano de la vista es el ojo: especie de instrumento óptico, sumamente delicado, y que manifiesta la profunda sabiduría que ha presidido a su construcción.

El ojo es un globo de figura esférica imperfecta, pues está ligeramente aplanado por delante y por los lados. Su estructura es la siguiente: una membrana exterior llamada esclerótica cubre toda su superficie, excepto los dos agujeros que tiene delante y detrás; es de color blanco, opaca, dura, de la consistencia necesaria para ser como la caja de la máquina. En el agujero de delante, y en su borde exterior, está pegada, como un vidrio de reloj, otra membrana transparente llamada córnea. Estas dos membranas se hallan tan perfectamente unidas, que se ha llegado a disputar si la una era continuación de la otra. Dejando, empero, semejantes cuestiones a los anatómicos y fisiólogos, sólo observaremos que la córnea se distingue por su delicadeza, su transparencia y también por su estructura. El agujero de detrás da paso || al nervio óptico, como veremos más abajo. A la esclerótica están pegados los seis músculos, cuatro rectos y dos oblicuos, que sirven para el movimiento del ojo.

La esclerótica está cubierta en su parte interior por otra membrana negruzca, llamada coroides, la cual hace las veces de un tapiz negro, para que el ojo sea una verdadera cámara obscura. La coroides no llega a cubrir la córnea, pues que si llegase le quitaría la transparencia, y no podríamos ver; y además deja también expedito el agujero posterior

de la esclerótica para no impedir el paso al nervio óptico.

Detrás de la córnea, y a cosa de una línea de distancia, se halla el iris, membrana circular, de varios colores, y en cuyo medio hay un agujero llamado pupila. Esta no se halla en el verdadero centro del círculo, pues deja un poco más de espacio por la parte de las sienes que por la de la nariz. La cara posterior del iris está cubierta de un barniz negruzco, y se llama úvea. El iris tiene la propiedad de fruncirse o dilatarse según las impresiones de la luz; lo cual produce inversamente la contracción o dilatación de la pupila, quedando el agujero más estrecho cuando la membrana se dilata, y más ancho cuando ésta se contrae.

El nervio óptico, atravesando por el agujero posterior de la esclerótica y coroides, se dilata sobre la superficie de ésta, y forma una tercera membrana llamada retina, órgano principal de la vista.

Estas membranas dejan entre sí espacios que se || llenan de varios humores, todos adaptados a que el órgano ejerza bien sus funciones.

En la cavidad contenida entre la córnea y el iris, se halla un humor acuoso, claro, transparente, dotado de la singular propiedad de no coagularse nunca, ni por el frío, ni por el calor, ni por el alcohol, ni por los ácidos. Se halla encerrado en una especie de cápsula membranosa. Esta cavidad, entre la córnea y el iris, comunica por la pupila con otra llena del mismo humor; las dos cavidades se llaman cámaras del ojo; son desiguales, siendo mayor la de delante.

Detrás de la cápsula que contiene el humor acuoso se halla otra que encierra el llamado cristalino. Está situado en la dirección de la pupila, es de una consistencia mediana, y le forman capas concéntricas, cuya consistencia es menor a medida que se alejan del centro, por manera que las externas son flúidas; es transparente como un cristal. La membrana que le contiene es también transparente y además elástica, para dejar al humor los movimientos libres. El cristalino está en forma lenticular, y en su centro tiene como dos líneas de espesor. El humor acuoso de la segunda cámara no le permite el contacto con la cara interior del iris o la úvea; esta separación tiene un objeto importante, porque estando la úvea cubierta de un barniz negruzco que se desprende con facilidad, su contacto hubiera empañado el cristalino, destruyendo o debilitando la visión.

En la cavidad que resta entre el cristalino y la retina se halla el humor vítreo, encerrado en una membrana llamada por los antiguos hialoides, y por los || modernos, desde Riolán, membrana vítrea. Este humor es gelatinoso, viscoso, está distribuído en celdillas, es menos denso que el cristalino y más que el acuoso; llena las tres cuartas partes de lo inte-

rior del ojo; su figura es la de una esfera a la cual se hubiese cortado un segmento igual a un tercio de su volumen. En su convexidad posterior está cubierto por la retina.

9. Los ojos se hallan en un sitio elevado para descubrir mejor los objetos; y tan acertado es su lugar, que si se los imagina en otro punto, se notará que estarían dislocados y ejercerían muy mal sus funciones. Como su delicadeza es tan extremada, era preciso que estuviesen resguardados con suma precaución; así es que se hallan en las dos cavidades llamadas órbitas, rodeados de paredes que los preservan. La parte saliente del cráneo les sirve como de techo; las cejas, al paso que frunciéndose templan la impresión de una luz demasiado viva, desvían el sudor que caería sobre ellos y les irritaría; los párpados, como las hojas de una ventana, se cierran cuando necesitamos del sueño, y durante la vigilia se mueven con suma agilidad, para disminuir la acción de la luz o evitar un objeto que pudiera dañar el órgano. Admirablemente próvido, el Autor de la naturaleza hizo nacer en los bordes de los párpados las pestañas, para que cubriesen y tapizasen bien las pequeñas hendiduras que pudiesen dejar los párpados cerrados; y para que con su incesante movimiento durante la vigilia sirviesen a manera de abanicos, ahuyentando || los insectos y desviando los demás cuerpos que revolotean por el aire.

10. Como si no bastaran tan exquisitas precauciones, la parte anterior del ojo está cubierta con una membrana transparente finísima, llamada conjuntiva; ésta es a manera de un cristal, que preserva el órgano de la influencia del aire mientras están abiertas sus ventanas.

11. Un órgano tan delicado, y que para recibir la impresión de la luz no podía estar cubierto con membranas fuertes y tupidas, se hallaba expuesto a secarse con el contacto del aire, padeciendo continuas irritaciones; esto lo ha prevenido el Autor de la naturaleza colocando en la parte anterior de la órbita una glándula, órgano secretorio de un humor que de continuo le humedece. Este humor son las lágrimas, y su cantidad se aumenta con la serosidad que sale de la conjuntiva. Así se hallan los ojos en un estado de blandura que contribuye a su conservación y facilita sus movimientos.

Basta el ojo para demostrar la existencia de un Supremo Hacedor.

12. La visión se hace de esta manera: los rayos luminosos que salen de los objetos atraviesan la córnea y el humor acuoso de la primera cámara; en ésta sufren una refracción por la mayor densidad del medio; aproximados a la perpendicular por la refracción, entran en la segunda cámara por la pupila; || de allí pasan al cristalino, que con su

mayor densidad y su forma lenticular los refringe con más fuerza; en seguida atraviesan el vítreo, y por fin llegan a la retina, donde pintan inversamente los objetos, esto es, lo de abajo arriba y lo de izquierda a derecha, y recíprocamente. Pintada la imagen en la retina y conmovido el nervio óptico, se transmite la impresión al cerebro, y entonces hay la sensación que llamamos *ver.*

13. Cuando la luz que hiere la retina es demasiado viva, el iris se dilata, con lo cual la pupila se estrecha y deja pasar menos rayos: así es que la dilatación de la pupila es tanto mayor cuanto lo es la obscuridad en que nos hallamos. De esto dimana la desagradable impresión que se experimenta al pasar repentinamente de un lugar obscuro a otro iluminado; pues estando dilatada la pupila recoge demasiada luz. Por el contrario, al pasar de un lugar iluminado a otro que lo esté menos, no vemos tan bien, porque estando contraída la pupila no puede recoger los rayos de luz que se necesitan en mayor número por ser más débiles. Pasado algún tiempo, la pupila se pone en el punto conveniente y se restablece el equilibrio necesario para la visión. ||

CAPITULO III

Organo del oído

14. El aparato del oído consta: de la oreja exterior, o cuenca, o pabellón, que con el conducto auditivo forma una especie de bocina acústica; de la caja del tímpano, cavidad cubierta por una membrana delgada y tendida como el parche de un tambor; y, por fin, de la oreja interna o laberinto, formado por diversas cavidades, donde se hallan bañados en un humor acuoso los delicados filamentos del nervio auditivo, órgano de la sensación.

15. Las vibraciones del aire causadas por el choque de los cuerpos, recogidas por la cuenca, entran en el conducto auditivo, cuyas sinuosidades las aumentan hasta que llegan a la membrana que cubre la caja del tímpano. Esta es muy a propósito para recibir las vibraciones, ya por su tensión, ya porque la caja está llena de un aire continuamente renovado por un conducto que comunica con la boca, llamado trompa de Eustaquio. Por fin, desde dicha membrana se comunica la vibración a la cavidad donde || reside el nervio auditivo, el cual está unido con el cerebro, centro de todas las sensaciones.

16. La colocación del órgano del oído en una de las partes más elevadas del cuerpo facilita la percepción de los sonidos; y es de notar que este órgano, siéndonos siempre necesario para avisarnos las alteraciones que se verifican en nuestro alrededor, no tiene ventanas: se halla abierto continuamente; está como de centinela para advertirnos de cualquier peligro, hasta durante el sueño. Colocadas las orejas en los lados, no es posible una posición en que se hallen tapadas las dos: al echarnos sobre un lado queda descubierta la del otro. ¡Cuánta sabiduría! ||

CAPITULO IV

Organos del gusto, olfato y tacto

17. El principal órgano del gusto es la superficie superior y los bordes de la lengua, aunque no carecen totalmente de esta sensibilidad la membrana de la bóveda del paladar, las encías y los labios. El sabor se comunica al cerebro por medio de los nervios, cuyas ramificaciones se extienden por todo el órgano externo. El sentido del gusto se halla donde se necesita para discernir los alimentos.

18. Como auxiliar del gusto, y también para otros usos, está sobre la boca el olfato, situado en una membrana que cubre las fosas nasales, y en la cual, a más de otros nervios, se hallan los propiamente llamados olfativos, por estar encargados especialmente de esta función.

19. El tacto, que nos era necesario en todos los puntos del cuerpo, se halla en todos ellos. Nuestro cuerpo tiene el tejido celular como una especie de cubierta general, cuyas partes o laminitas, ajustándose || más entre sí a medida que se acercan a la superficie, forman una nueva membrana, que se llama piel o dermis, en la cual se distribuye una innumerable multitud de nervios conductores de la sensación. Para que ésta no sea demasiado viva, y con el fin de evitar que la dermis se secase con el contacto del aire, está cubierta la piel con la epidermis, membrana transparente, muy delgada, insensible por carecer de nervios. Sin la epidermis sería tan delicada nuestra sensibilidad, que los vestidos, el aire y el contacto de cualquier cuerpo nos producirían dolores insufribles, como se puede conocer por lo que nos sucede en las llagas o en las simples escoriaciones. ||

CAPITULO V

Sistema encefálico

20. Los nervios se hallan extendidos como una red por todo el cuerpo, pero ellos no bastan para sentir; es necesario que estén en comunicación con la masa llamada encéfalo, y que se forma: del cerebro, que ocupa toda la parte superior del cráneo desde la frente al occiput; del cerebelo, que está en las fosas occipitales, bajo los lóbulos posteriores del cerebro, y, por fin, de la medula espinal, contenida en el canal vertebral.

21. En el sistema nervioso encefálico se halla el centro de las sensaciones y de los movimientos voluntarios; todos los músculos que reciben nervios procedentes del encéfalo están sometidos al imperio de la voluntad. La experiencia enseña que, en cesando la comunicación de los nervios con el centro nervioso encefálico, desaparecen el movimiento voluntario y la sensación; siendo notable que en faltando la sensibilidad en los nervios se pierde poco después hasta la contractilidad de los músculos. ||

22. Para formarse alguna idea de la asombrosa difusión de los nervios en nuestro cuerpo, basta considerar que en cualquier punto que nos piquemos con un alfiler sentimos dolor, lo que no sucedería si en aquel lugar no hubiese un ramo nervioso. Por manera que no es posible señalar una parte de la superficie de nuestro cuerpo donde no alcance algún filamento de esta red admirable.

23. Se cree que las sensaciones son transmitidas al cerebro por los filamentos nerviosos que forman las raíces posteriores de los nervios espinales y por las fibras de la mitad posterior de la medula; pero que el movimiento se comunica a los músculos por las fibras que salen del cerebro y de la mitad anterior de la medula espinal, las cuales forman las raíces anteriores de los nervios. Estas fibras se unen en su raíz, y así se halla en un mismo lugar el centro de la sensación y el del movimiento voluntario. Como puede suceder que se rompa una de dichas mitades, quedando intacta la otra, resultará que si se rompe tan sólo la que es conducto del movimiento, continuará la sensibilidad habiéndose perdido el movimiento. Este fenómeno puede acontecer, ya por una perturbación orgánica que afecte a unas fibras sin llegar a las otras, ya también por una ruptura violenta. Léese

en los *Anales de Cirugía de Francia* (enero de 1841) que un soldado herido de una cuchillada en el lado derecho de la cerviz, quedó paralizado en dicho lado sin perder la sensibilidad del mismo. Hecha la autopsia se halló que la parte anterior de la medula estaba rota y la posterior intacta. ||

CAPITULO VI

Incapacidad de la materia para sentir

24. Hasta aquí hemos examinado las ruedas de la máquina, hemos visto su movimiento, mas no hemos encontrado el agente. En efecto: los órganos de la sensibilidad nos ofrecen nervios, fibras, vibraciones, es decir, cuerpos en movimiento; pero ¿qué relación tiene un cuerpo movido con esa afección interna, de conciencia o presencia íntima, de la que nos damos cuenta a nosotros mismos y llamamos sentir? Imagínense flúidos tenuísimos, filamentos sumamente delicados, vibraciones rapidísimas, no se adelanta nada; los cuerpos se hacen más sutiles, pero no dejan de ser lo que son; todo esto no nos explica nada sobre el fenómeno de nuestra conciencia. La luz, reflejando sobre un cuerpo, llega a mis ojos y pinta el objeto en la retina; sea en buen hora; pero ¿por qué de esa pintura debe resultar la afección que llamamos ver? La campana herida hace vibrar el aire; éste comunica su vibración al tímpano, el cual a su vez la transmite al nervio auditivo; se comprende perfectamente esa serie de fenómenos físicos; pero ¿por qué del || ligero movimiento vibratorio experimentado por esos filamentos nerviosos, y de su continuación hasta el cerebro, ha de resultar esa sensación que llamamos oír? Hágase la aplicación a los demás sentidos, y se verá que la física, la anatomía y la fisiología sólo dan cuenta de movimientos; nos conducen hasta los umbrales de una región misteriosa, y nos dicen: de aquí no puedo pasar. Y dicen bien, porque, en efecto, el fenómeno de conciencia está separado del fisiológico por un abismo insondable; allí acaba la observación del fisiólogo y se abren las puertas de la psicología.

25. El sujeto que experimenta las sensaciones no es materia.

El ser sensitivo es uno, el mismo que ve es el que oye, el que toca, el que huele, el que saborea; uno mismo es el que compara estas sensaciones, y no podría compararlas

sin experimentarlas; esto nos lo atestigua la conciencia vivísima de lo que pasa dentro de nosotros. La materia es esencialmente compuesta; rigurosamente hablando, no es un ser uno, sino un conjunto de seres; las partes, aunque unidas, permanecen distintas, y cada una de por sí es un ser. Luego la materia no puede sentir.

Para hacer más inteligible la demostración supongamos que los sujetos de las sensaciones sean cinco partes distintas: A, B, C, D, E, de las cuales la una tenga la sensación de ver, la otra la de oír, y así respectivamente. A sentirá el color; B, el sonido; C, el sabor; D, el olor, y E, el frío, calor u otra sensación || de tacto. Como estas partes serán distintas, la una no sentirá lo que sienta la otra, y así no habrá un ser que pueda decir: Yo que veo soy el mismo que oigo, que saboreo, que percibo los olores y las impresiones del tacto; faltará, pues, el centro común, único, de las sensaciones, cual lo experimentamos en nuestra conciencia.

26. Si se dijese que la una parte comunica su sensación a la otra, no se adelantaría nada para hacer que todas lo sintiesen todo, en no suponiendo que todas lo comunican todo a todas; en cuyo caso resultan dos inconvenientes: 1.°, que no hay un sujeto sensitivo, sino cinco; luego tampoco se constituye la unidad de conciencia, pues se la distribuye en cinco sujetos; 2.°, que se multiplican los sujetos sensitivos sin necesidad, pues que si uno lo siente todo sobran los restantes.

27. Además, cada una de las partes sensitivas sería o simple o compuesta: si compuesta, cada sensación se distribuiría en otras, de las cuales se podría preguntar lo mismo; si simple, entonces ¿a qué atribuir las sensaciones a varios sujetos, cuando para cada una se necesita y basta uno simple?

28. La divisibilidad de los cuerpos es un hecho que por sí solo debe abrumar a los defensores de la sensibilidad de la materia: cada parte, por pequeña que sea, se divide en otras, y éstas en otras; por manera que algunos admiten la divisibilidad hasta lo infinito, || y los que no llegan a tanto confiesan que esta divisibilidad se extiende más allá de lo que alcanza nuestra imaginación. Si, pues, la sensación se coloca en un órgano material, se admite por el mismo hecho un número infinito de seres sensitivos, y, por tanto, se destruye el hecho fundamental de la unidad de la conciencia sensitiva que experimentamos dentro de nosotros.

29. ¿Quién podrá persuadirse de que no es el propio quien ve la luz que quien oye el ruido, que no es el mismo el que percibe un sabor que el que experimenta el calor o el frío? Con este hecho tan claro, tan íntimo, se pone en

contradicción a los que quieren colocar las sensaciones en los órganos materiales (véase *Filosofía fundamental*. l. 2.°, c. II) [vol. XVII].

30. A la vuelta de algún tiempo se ha mudado la materia de nuestros órganos, por manera que, en opinión de muchos fisiólogos, el hombre que ha vivido algunos años no lleva al sepulcro ni una sola de las moléculas que tenía al salir del seno de su madre. Establecida la sensibilidad en los órganos, sería imposible la continuidad de la conciencia sensitiva; el sujeto que sentiría en la vejez no sería el mismo que sentía en la juventud; no conservaríamos, pues, ninguna memoria de las sensaciones pasadas, y el hombre se convertiría en una serie de fenómenos que no estarían unidos por ningún vínculo. Verdad es que algunos fisiólogos creen que en medio de la continua || transformación se conserva algo permanente; mas, sea de esto lo que fuere, siempre resulta que los órganos sufren alteraciones incesantes, las que bastarían a destruir la continuidad de la conciencia sensitiva si en ellos residiese la sensación.

31. Se replicará tal vez que, aunque se cambie la materia, continúa la forma de los órganos, y que ella basta para la continuidad de la conciencia; pero esto es apelar al absurdo para eludir la dificultad. ¿Qué es la forma separada de la materia? Una pura abstracción; y un ser abstracto no tiene fenómenos reales como lo son las sensaciones. Además, que tampoco es verdad que la forma permanezca: con la edad los órganos cambian de tamaño, de figura, de propiedades mecánicas y químicas, en todo sufren alteraciones profundas. Luego nada hay permanente en la organización: y si no admitimos un sujeto distinto de ella no es posible explicar la continuidad de la conciencia sensitiva. ||

CAPITULO VII

Examen de los sistemas que atribuyen sensibilidad a la materia

32. Algunos han sostenido que el principio de la sensibilidad estaba en un flúido llamado nervioso; pero ésta es una opinión sin fundamento y contraria a la razón. El flúido, por tenue que se le imagine, consta de partes, tanto más movibles y separables cuanto es mayor su tenuidad: luego militan contra la sensibilidad de este flúido las mismas ra-

zones con que se ha probado que ningún compuesto es capaz de sentir (c. VI).

33. Los que ponen el principio de la sensibilidad en el flúido eléctrico, identificándolo con el magnético y galvánico, tropiezan con las mismas dificultades: este flúido, sea el que fuere, tiene partes, y con ellas es incompatible la unidad de la conciencia sensitiva. Además, semejante opinión se halla sujeta a objeciones gravísimas hasta en el orden puramente fisiológico. He aquí algunos hechos. ||

34. Es indudable que los nervios son los conductores de la sensibilidad; y si ésta se verificase por el flúido eléctrico, reinaría la mayor confusión en las sensaciones. Los nervios están en contacto unos con otros, y se cruzan de mil modos diferentes, pues que se hallan extendidos como una red por todo el cuerpo; si la sensación se transmitiese por la electricidad, cada sensación se difundiría en todas direcciones por la infinidad de los filamentos que la conducirían, lo cual nos haría imposible el sentir nada con distinción y claridad.

35. Las fibras musculares y los tendones son conductores de la electricidad, y, no obstante, no sirven para la sensación. ¿Por qué se hallan los nervios con este privilegio exclusivo? Preciso es buscar la razón en otra parte.

36. Aun en los mismos nervios se observa que transmiten la electricidad en sentidos opuestos, lo que no sucede en la sensación, la cual sólo se comunica de fuera a dentro; así como el movimiento voluntario se transmite de dentro a fuera.

37. Si se corta un nervio en varias partes, y éstas se ponen en contacto por sus cabos, se nota que todavía conducen la electricidad; esto no sucede en la sensación: un nervio cortado, aunque sus extremidades se toquen, permanece insensible.

38. Oigamos a los adversarios. Si faltan los nervios o cesan de comunicarse con el cerebro, la sensibilidad || desaparece, luego los órganos corpóreos son el sujeto de la sensibilidad. Este es el Aquiles de los materialistas, y, por cierto, que no es menester mucha sagacidad para descubrir el defecto de semejante raciocinio. Es verdad que los nervios y el cerebro son necesarios para la sensación: pero de esto no se sigue que resida en ellos la sensación. De que una cosa sea condición indispensable para que se verifique otra, no se infiere que la primera sea el sujeto de la segunda.

39. Cuando decimos que el sujeto que experimenta las sensaciones es distinto de la materia, no negamos que haya una relación entre él y los órganos, ni que las funciones de éstos sean indispensables para que haya sensación; sólo afirmamos que ésta no reside en los órganos; distinguimos

entre el sujeto que la experimenta y las condiciones a que por su naturaleza se halla sometido en esta experiencia.

40. Lo que prueba demasiado no prueba nada, y el argumento que se nos objeta adolece de este vicio. No son únicamente los nervios y el cerebro los necesarios para la sensibilidad; ésta desaparece también cuando cesa la circulación de la sangre; ¿y diremos por eso que la sangre es la que siente? La luz es necesaria para la sensación de ver, el aire para la de oír, los flúidos olorosos para la de oler, las cualidades de los cuerpos sabrosos para la del sabor, las de los cuerpos tocados para la del tacto; ¿y diremos por esto que la luz, el aire, los flúidos y las || demás cualidades mecánicas o químicas de los cuerpos sean el sujeto de la sensación? En las obras de la naturaleza, como en las del arte, hallamos continuamente que una cosa es condición necesaria para otra, sin que aquélla sea el sujeto de ésta. En la confusión de dos ideas tan diferentes está el vicio del argumento: señalada la diferencia, la objeción se disipa como el humo. ||

CAPITULO VIII

Clasificación de las sensaciones en inmanentes y representativas

41. Las sensaciones son de dos clases: inmanentes y representativas. Llamo inmanentes a las que son simples afecciones de nuestra alma, sin relación a ningún objeto distinto de ella; y representativas a las que nos representan algo fuera de nosotros. En vez de inmanentes y representativas, también se las podría llamar intransitivas y transitivas; porque las primeras no nos hacen pasar al objeto, y las segundas nos trasladan a él, haciéndonos salir fuera de los fenómenos internos. Una sensación dolorosa, como de una punzada, no nos ofrece nada distinto de sí misma; sólo experimentamos aquella sensación, simple afección de nuestra alma; pero la vista de un cuadro que tenemos delante, o el tacto de una bola que se mueve en nuestra mano, son sensaciones que se refieren a objetos externos representados por ellas (véase *Filosofía fundamental*, l. 4.°, c. X) [vol. XVIII]. ||

42. Si bien se reflexiona, sólo la vista y el tacto tienen sensaciones representativas; pues que ni el sonido, ni el olor, ni el sabor pueden ser tomados como copias de cosas

externas. La vibración del aire es un hecho puramente mecánico que nada tiene de parecido al fenómeno que llamamos oír; el contacto de las partículas de los cuerpos olorosos o sabrosos es otro hecho también mecánico o químico, que no puede confundirse con los fenómenos internos oler y gustar.

No sucede lo mismo con la vista y el tacto, pues que estos sentidos nos comunican sensaciones representativas de algo distinto de ellas; y aunque la sensación esté en nosotros tenemos, sin embargo, una irresistible inclinación a mirarla como una especie de copia de un objeto que está fuera de nosotros.

43. Si experimentamos un dolor agudo semejante al de una punzada o de una quemadura, sin que se nos punce ni queme, fácilmente nos convenceremos de que no hay la causa externa, tan pronto como nos lo haya indicado así la vista o el tacto; mas si vemos un cuadro, nadie nos podrá persuadir que el cuadro no existe; y si por casualidad tuviésemos la imaginación trastornada y los circunstantes nos avisasen de que nos engañamos, toda la reflexión no bastaría para dominar completamente la impresión por la cual nos pareciese que hay en realidad el cuadro. La razón de la diferencia está en que la impresión dolorosa no es por su naturaleza representativa; y que si le atribuímos un objeto externo es || únicamente por la reflexión, fundada en la analogía de lo que hemos experimentado otras veces; y, por el contrario, la sensación de la vista es esencialmente representativa del objeto que la produce.

44. El ejemplo anterior manifiesta que la vista es el sentido representativo por excelencia, pues que el tacto lo es únicamente en sensaciones de cierta clase, y nunca con tenacidad igual a la de la vista. El frío, el calor, el dolor de una punzada y otras sensaciones semejantes pertenecen al tacto, y, no obstante, tampoco experimentamos una irresistible inclinación a atribuirles objeto externo; siendo muy de notar que, aun estando ciertos de que éste exista, no miramos a la sensación como copia del mismo, sino como efecto, excepto el caso en que se trata de figuras.

45. La comparación con los tres sentidos restantes confirma la exactitud de la clasificación. Un olor, un sabor, los referimos a un objeto externo cuando así lo indican las circunstancias; pero cuando se ofrecen dudas no experimentamos repugnancia en achacarlo a la disposición de nuestros órganos. Tocante al oído ya es algo mayor la dificultad, por la costumbre de juzgar sobre cosas externas; mas tampoco necesitamos de grande esfuerzo para creer que un ruido semejante al de una catarata está sólo en nuestros oídos enfermos. Pero ¿quién es capaz de persuadirse que no hay

lo que ve presente, lo que cree sentir entre las manos? Cuando estuviese la imaginación trastornada, un esfuerzo de reflexión llegará || quizás a convencer al maniático de que, en efecto, no existen los tales objetos; pero esta convicción es de la razón pura, no alcanza a destruir el juicio instintivo, por decirlo así, que nace de la sensibilidad; y el desgraciado sufre mucho al ver contradicción entre lo que conoce y lo que siente. Una parte inflamada nos parece que se quema; sabemos que no es así y permanecemos tranquilos; pero si el doliente, por un trastorno cerebral, creyese ver un hierro hecho ascua que se aplica a su mano, ¿quién lograría tranquilizarle?

46. Es de notar que las monomanías se refieren muy especialmente a las sensaciones representativas, porque siendo éstas las que nos ponen en relación con los objetos externos, se perturba el uso de las facultades intelectuales cuando creemos que hay realmente esos objetos, no obstante que sólo existen en nuestra imaginación. Una alteración cerebral que excitase continuamente la sensación de un olor fétido, produciría una monomanía verdadera; pero la perturbación de las facultades intelectuales del enfermo no sería tan notable, ni tan profunda, ni quizás tan difícil de remediar, como si creyese ver una mano misteriosa que le aplica siempre a las narices el cuerpo fétido.

47. Nótese que por ahora sólo consignamos el carácter representativo de algunas sensaciones considerado en general, prescindiendo de su naturaleza propia y de su valor como criterio. De esto trataremos en los capítulos siguientes. ||

CAPITULO IX

Caracteres distintivos de la vigilia y del sueño

48. Nuestros medios de comunicación con el mundo corpóreo son los sentidos; y así conviene examinar si su testimonio es un seguro criterio de la verdad.

49. La cuestión que más comúnmente se ofrece la primera es si podemos distinguir el sueño de la vigilia. Cuando soñamos nos parece que estamos en comunicación actual con objetos reales, los que, sin embargo, sólo existen en nuestra imaginación. Este error lo padece muchísimas noches gran parte de los hombres, y lo rectifica todas las mañanas; ¿sería posible que nuestra vida entera fuese un

sueño, y que la vigilia no fuera más que un sueño de nueva forma?

50. La claridad y viveza de las afecciones sensibles no es suficiente indicio de la realidad de los objetos. Si bien es verdad que muchas veces las impresiones experimentadas en los sueños son débiles y obscuras, tampoco puede negarse que con harta frecuencia || son tan vivas y claras que nos causan afecciones de alegría, tristeza, esperanza, temor, espanto, como si estuviésemos despiertos.

51. Por lo dicho se ve que es necesario buscar otras diferencias características. Helas aquí: 1.ª Las sensaciones de la vigilia están sujetas a nuestra voluntad, no sólo en cuanto a sus modificaciones, sino también a su existencia. Veo este papel porque quiero; si no quiero me lo quito de delante y la sensación de la vista desaparece. 2.ª En la vigilia nos hallamos en la plenitud de nuestras facultades, reflexionamos sobre las sensaciones, las comparamos con otras actuales o pasadas, y aun con las soñadas, y esto constantemente. 3.ª Reina un orden fijo entre las sensaciones de la vigilia; se suceden por una conexión de causas que nosotros conocemos y modificamos de mil maneras.

52. Lo contrario sucede en el sueño: las sensaciones se nos ofrecen, y para atraerlas o desviarlas nada puede nuestra voluntad. No somos capaces de reflexionar sobre las mismas, y si llegamos a tener alguna vislumbre de reflexión es siempre débil e incoherente. Por fin, las sensaciones del sueño se nos ofrecen en completo desorden, sin relación a lo presente ni a lo pasado; y cuando están más conexas, todavía forman una cadena rota por mil puntos. Son grupos de fenómenos aislados, sin enlace fijo en el curso de nuestra vida; cada noche nos alucinan, pero cada mañana los despreciamos. ||

53. La prueba evidente de que hay una diferencia esencial entre las impresiones del sueño y las de la vigilia está en que durante el sueño nunca dudamos siquiera de la realidad de las de la vigilia; y despiertos, estamos siempre seguros de que las del sueño son vanas ilusiones (véase *Filosofía fundamental,* l. 2.º, c. III) [vol XVII]. ||

CAPITULO X

REALIDAD EXTERNA Y CARACTERES GENERALES DE LOS OBJETOS DE LA SENSACIÓN

54. Señalada la diferencia entre el sueño y la vigilia, resta todavía demostrar que a las sensaciones les corresponde algo real y fuera de nosotros; porque sin esta demostración los escépticos podían decir que, aun cuando haya en nosotros dos órdenes diferentes de fenómenos, cuales son los del sueño y la vigilia, falta saber si unos y otros son algo más que puros hechos de nuestra alma, sin ningún objeto externo, o bien efectos producidos en ella por agentes desconocidos que se complazcan en causarnos ilusiones. Para mayor claridad y solidez asentaré y probaré varias proposiciones fundamentales.

Proposición 1.ª

55. Muchas sensaciones son del todo independientes de nuestra voluntad.

Nos sucede con harta frecuencia experimentarlas, no sólo sin quererlo, sino a pesar de querer todo lo || contrario, Llegan a nuestros ojos objetos que nos ofenden; atormenta nuestros oídos un ruido molesto; el gusto y el olfato reciben impresiones repugnantes; el frío, el calor, los cuerpos duros o ásperos mortifican el tacto; en las enfermedades sentimos dolores crueles que no podemos evitar.

Proposición 2.ª

56. Aun en los casos en que está en nuestra mano el recibir o no determinadas sensaciones, éstas se hallan sujetas a condiciones independientes de nuestra voluntad.

Si no queremos ver la luz lo conseguimos tapándonos los ojos; pero nos es imposible dejar de verla si los tenemos abiertos. Apartándonos de la lumbre o del sol dejamos de experimentar la sensación del calor; pero nos es imposible evitarla permaneciendo junto al fuego o expuestos a los rayos solares. Para no oír un ruido no tenemos otro medio que retirarnos: para no sentir un mal olor no hay otro

recurso que taparse las narices o alejarse del sitio; y si no queremos experimentar un sabor ingrato, es necesario que no apliquemos al paladar el cuerpo que lo causa.

Proposición 3.ª

57. Las sensaciones no son hechos puramente internos que dependan unos de otros.

La misma sensación nos viene después de varias || muy diferentes entre sí. La de la luz, por ejemplo, la experimento después de una sensación de tacto que me resulta de abrir la ventana; después de la sensación de una voz ajena que me dice que va a abrirla; de la voz mía, si dispongo que se abra; o sin ninguna de estas sensaciones viéndola abierta de improviso. La sensación de quemadura en la mano la experimento después de la sensación de aproximarla a la llama, a un ascua, a un hierro ardiente. Es fácil multiplicar los ejemplos de esta clase en todos los sentidos.

58. Cuando las sensaciones dependen unas de otras, es siempre con limitación a ciertas condiciones; lo que manifiesta que la serie de los fenómenos no es puramente interna.

Constantemente después de la sensación de abrir una ventana, veo un paisaje determinado: aquí la condición de ver el paisaje está continuamente enlazada con la de abrir el postigo; pero este enlace no es necesario, pues se alterará si un día me encuentro con que han levantado una pared que me impide la vista.

Proposición 4.ª

59. Las sensaciones son producidas en nosotros por causas sometidas a un orden necesario.

La experiencia atestigua que poniendo ciertas condiciones podemos producirnos sensaciones determinadas: si quiero ver muchas veces un objeto, le veré || en realidad situándole delante de mí; y otras tantas dejaré de verle si me le quito de la presencia. Esto indica que el objeto de la sensación no es libre para producirla o no, sino que está sujeto a leyes necesarias en sus relaciones con mis órganos.

El mismo objeto, a pesar de ponérseme delante, no será visto si está a obscuras; lo que prueba que en faltando la condición de la luz, la sensación no puede ser producida por el objeto. Luego éste se halla en relaciones necesarias no sólo con mis órganos, sino también con otros seres de la na-

turaleza independientes de la acción del mismo, como de la voluntad del ser sensitivo.

60. Luego las sensaciones son fenómenos producidos en nuestra alma por seres distintos de ella, no sometidos a nuestra voluntad y sujetos a un orden necesario entre sí y con relación a nuestros órganos. Queda, pues, demostrado del modo más riguroso que las sensaciones no son fenómenos puramente internos, y, por consiguiente, resulta convencido de contrario a la razón el escepticismo idealista. ||

CAPITULO XI

Análisis de la objetividad de algunas sensaciones

61. Examinemos ahora una cuestión más delicada: ¿qué son los objetos que nos causan las sensaciones? El mundo externo, ¿está realmente representado en ellas como el original en su copia? Los colores, los sonidos, el olor, el sabor, el calor, el frío y demás cualidades relativas al tacto, ¿se hallan realmente en los objetos o están sólo en nosotros?

En el capítulo precedente hemos demostrado la realidad y ciertos caracteres generales de los objetos; ahora se trata de saber si esta realidad comparada con la sensación es causal o representada; en otros términos, si la sensación es una imagen o sólo un efecto del objeto que la produce.

62. Nuestras sensaciones de color, sonido, sabor, olor, y aun algunas afecciones del tacto, no son representativas de cualidades que estén en los objetos.

63. ¿Qué es el calor en cuanto sensación? Es una afección de nuestro ser sensitivo; decir, pues, || que en el objeto mismo hay algo semejante es atribuirle sensibilidad. Un alfiler punzando nos causa una sensación dolorosa; y, sin embargo, no nos ocurre siquiera que en la punta del alfiler haya algo parecido al dolor de la punzada. La paridad no admite réplica; y si queremos dar a los cuerpos que nos calientan una propiedad semejante al calor que nos causan, debemos, por la misma razón, atribuir dolores a la punta de un alfiler, al canto de una piedra, o a otro cuerpo que nos lastime.

64. Es evidente que lo mismo se puede decir del frío y algunas otras cualidades relativas al tacto; y, por consiguiente, debemos inferir que en los objetos externos hay configuraciones, movimientos, propiedades mecánicas o quí-

micas que afectan de cierta manera nuestro órgano; pero no que ellos tengan cualidades cuya copia sean las sensaciones.

65. El mismo raciocinio se puede aplicar al olor, al sabor y al sonido. Estas cosas son fenómenos propios del ser sensitivo: imaginar en la comida un olor y sabor semejantes a los que nos causa, es atribuirle olfato y gusto; así como el hacer del sonido una cosa externa, inherente al cuerpo sonoro, es animar hasta los inorgánicos, entre los cuales se hallan los más sonoros.

66. Es verdad que por falta de reflexión atribuímos estas cualidades a los objetos, pero lo hacemos de una manera confusa, sin deslindar entre el || carácter de representación y el de efecto. Ni tampoco es del todo exacto que traslademos estas cualidades a lo exterior; aquí hay más confusión de palabras que de ideas. Pregúntese al hombre más ignorante si cree que en el fuego haya una cosa que *sienta* calor como lo siente él, y responderá que no; preguntadle si en el hielo hay un ser que tenga frío como lo tiene él, y contestará que no; dirá que el fuego *causa* calor, pero no que *sienta* calor; que el hielo *es* frío, mas no que *tenga* frío. Si se le insta para que se deslinde bien estas cosas, se verá confundido, porque no está acostumbrado a reflexionar sobre ellas, a distinguir lo puramente objetivo de lo puramente subjetivo; pero esto no significa que en el fondo su equivocación sea tanta como algunos creen.

67. Con respecto al color ya se ofrecen más dificultades para deshacerse de la preocupación; porque en realidad tenemos muy arraigada la creencia de que en la superficie están los verdaderos colores, y que nuestras sensaciones no son más que una copia de lo que hay en el objeto externo. La luz nos parece una condición necesaria para ver el color, pero no el color mismo. No obstante, reflexionando detenidamente, se descubre que no hay diferencia entre esta sensación y las demás.

68. La sensación del color, por lo mismo que es sensación, es un fenómeno inherente al ser sensitivo; un hecho de conciencia: luego el imaginar fuera de || nosotros algo semejante es atribuir a los cuerpos vistos la facultad de ver.

69. En apoyo de esta razón de estética trascendental vienen las observaciones físicas, las cuales manifiestan que en el color no hay nada fijo, y que todo es relativo a nuestra organización y a los cuerpos intermedios. Un papel blanco resulta pintado de lindos colores si se interpone un prisma que rompa los rayos solares; lo cual muestra que, según la dirección de éstos y el modo con que se combinan, experimentamos una sensación diferente. Si el ojo en vez de humores perfectamente transparentes los tuviese colora-

dos, veríamos los objetos de diverso color, según fuese el de los humores; de lo cual nos podemos formar una idea considerando que, si miramos al través de un vidrio de color, todo lo vemos del mismo color.

70. Sin que se llegue a un trastorno de esta naturaleza, es muy probable que hay entre los hombres no pocas diferencias en cuanto a los colores: no es regular que todos los vean exactamente de una misma manera habiendo tantas diferencias entre los órganos de los varios individuos.

71. Estas ligeras diferencias, dado caso que las haya en cuanto a los colores, no pueden producir ninguna perturbación en el uso común, pues no resultaría ni aun cuando fuesen muy graves, suponiendo, por ejemplo, que un individuo viese amarillo todo || lo que los demás ven encarnado. La razón es porque, siendo el vicio de nacimiento, las palabras y cuanto sirviese a designar los objetos y las sensaciones sería lo mismo; la diferencia estaría en el ser sensitivo, sin que jamás la sospechase ni él ni los otros.

72. Esta teoría no despoja, por decirlo así, a la naturaleza de sus galas sino para trasladarlas a nuestro interior, pues que manifiesta que no tanto se hallan en los cuerpos como en el ser admirable que está dentro de nosotros. La naturaleza es hermosa cuando hay un ser que conoce o siente su hermosura; ésta es relativa: si se le quita la relación con lo viviente deja de ser hermosa y se convierte en un abismo de tinieblas y silencio. La belleza de los colores, la armonía de la música, la fragancia de los aromas, la delicadeza de los sabores, están en nosotros; el mundo es un conjunto de objetos que no encierran nada parecido a estos fenómenos del ser viviente; su belleza principal está en sus relaciones con nuestros órganos para causarnos las sensaciones: lo más recóndito y admirable de este asombroso misterio está en nosotros mismos. ||

CAPITULO XII

Realidad objetiva de la extensión

73. El idealismo quedaría triunfante si no encontrásemos en los objetos externos algo parecido a nuestras sensaciones; porque si después de haber dicho que el color, sonido, olor, sabor, calor, frío y otras cualidades sensibles no son, con respecto a las sensaciones originales que en ellos se nos retratan, sino causas que las producen, afirmá-

semos lo mismo de la extensión, el mundo resultaría inextenso y se arruinarían todas las ideas que tenemos sobre el universo corpóreo. En tal caso debiéramos admitir que hay seres que causan nuestras sensaciones, pero nada más sabríamos sobre ellos; y todas las nociones de la ciencia geométrica no tendrían ninguna correspondencia en la realidad. Es, pues, de la mayor importancia el señalar la diferencia entre la sensación de la extensión y las demás, probando que aquélla debe tomarse como una copia de lo que realmente existe en la naturaleza, y que los objetos no sólo nos causan la impresión de ciertas formas, sino que, en efecto, las poseen semejantes a las que se representan en || nuestro interior. Demostraremos, pues, la siguiente proposición.

74. La extensión de los objetos de nuestras sensaciones, o sea el conjunto de las dimensiones de longitud, latitud y profundidad, es una cosa real fuera de nosotros.

75. La verdad de esta proposición se prueba primeramente por la invencible resistencia que experimentamos al intentar ponerla en duda. Sin dificultad nos persuadimos de que una manzana que está a nuestra vista no tiene nada semejante a las sensaciones de sabor y olor que nos produce; y que ella en sí sólo posee ciertas partículas que, llegando al olfato o al paladar, nos causan dichos efectos. Tampoco encontramos inconveniente en creer que el frío o el calor, tales como los experimentamos al tocarla, no están en ella, y que sólo posee las cualidades necesarias para excitarlos en nosotros. El leve ruido que hace al manosearla lo atribuímos sin costarnos trabajo a sus vibraciones, que conmueven un poco el aire. Por fin, tampoco encontramos mucha dificultad en que se diga que su color no es una cualidad de la misma, y que sólo dimana de la manera especial con que la luz refleja en su superficie. Pero si, después de haber despojado a la manzana de sus cualidades sensibles, intentamos despojarla también de su extensión, afirmando que no tiene ningún volumen, que carece de partes, que su extensión se halla sólo representada en nosotros, pero que en realidad no hay || nada semejante, y sí únicamente un ser que nos produce la representación interna de la misma, nos es imposible asentir a semejante paradoja, y todos los esfuerzos de la voluntad no bastan a dominar la voz de la naturaleza. ¿Quién es capaz de persuadirse que su propio cuerpo no tiene parte alguna; que no es largo, ni ancho, ni hondo; que lo mismo son los objetos que le rodean; que no hay distancias; que no hay cosas grandes ni pequeñas; y que todo cuanto significamos con estos nombres no son más que apariencias, fenómenos puramente internos, causados en nosotros por seres que no tienen nada semejante?

76. Mientras nos resta en los objetos la extensión, explicamos cómo nos pueden causar las sensaciones; porque de ellos salen columnas de flúidos que afectan nuestros órganos, su superficie se aplica a la de nuestro cuerpo para producirnos las sensaciones del tacto, y en ella se reflejan los rayos de luz que vienen a nuestros ojos; pero si no hay en los objetos extensión, no hay partes, no pueden enviarnos efluvios ni ofrecernos superficies; todo se trastorna en nosotros y fuera de nosotros.

77. La geometría es una de las ciencias más ciertas y evidentes; y, sin embargo, desaparece del todo si quitamos a los objetos la extensión. Claro es que al hablar de volúmenes, superficies y líneas, no tratamos de estas cosas en cuanto están en nuestro interior, sino en cuanto se hallan en lo exterior o || reales o posibles. Admitiendo la hipótesis idealista, la geometría se reduce a combinaciones de hechos puramente internos, a los cuales no se sabe que corresponda ningún objeto real ni posible; por consiguiente, pierde su naturaleza; y una de las ciencias más ciertas y evidentes se reduce a un juego de palabras cuando se quieran hacer aplicaciones de ella en lo exterior.

78. Las ciencias naturales desaparecen también en faltando la extensión. Así, por ejemplo, cuando la catóptrica asienta que en la luz el ángulo de reflexión es igual al ángulo de incidencia, no podrá significar otra cosa sino que en la apariencia de eso que llamamos luz, la apariencia del ángulo de reflexión es igual a la apariencia del ángulo de incidencia. Cuando la mecánica establece que las fuerzas de una palanca están en razón inversa de la longitud de sus brazos, sólo podrá significar que la apariencia de las fuerzas de una apariencia de palanca está en razón inversa de la aparente longitud de la apariencia de sus brazos. En vano nos hablará la astronomía de masas, volúmenes, velocidad y órbitas de los cuerpos celestes: no habiendo extensión real, sólo habrá apariencia de masas, volúmenes, movimientos, velocidades y órbitas; fenómenos internos que nos causaría no sabemos qué objeto, y que por una extrañeza inconcebible nos obligaría a creer real y fuera de nosotros lo que es meramente ideal y sólo está en nosotros. ||

79. La realidad objetiva de la extensión no se prueba solamente manifestando las consecuencias absurdas que de lo contrario resultarían, sino también con demostración fundada en la íntima naturaleza de la cosa. Vamos a ver este nuevo género de pruebas; pero adviértase ante todo que al añadirla no se quiere dar a entender que la primera no sea suficiente. Las demostraciones que estriban en lo absurdo de la suposición contraria son tan sólidas como las directas;

porque no puede ser nunca verdad lo que trae consecuencias repugnantes. Así, basta el haber manifestado que el negar la realidad objetiva de la extensión trastorna nuestras ideas científicas para que jamás se la pueda poner en duda.

80. La extensión analizada ideológicamente contiene: multiplicidad y continuidad. Multiplicidad, porque ningún ser extenso es uno en todo el rigor de la palabra; por lo mismo que es extenso consta de partes, las que no se pueden concebir sin ser distintas entre sí. Continuidad, porque para formar extensión no basta que haya muchos seres, es preciso que sean tales y estén de tal modo unidos que puedan constituirla. Si concebimos muchos espíritus nos resulta muchedumbre; y, sin embargo, no concebimos nada extenso. La aritmética se ocupa siempre de cosas múltiples, y, no obstante, su objeto no es la extensión.

81. Tanto la multiplicidad como la continuidad de los seres que nos causan las sensaciones, podemos conocerla por medio de éstas. Cuando vemos o tocamos || un objeto, la sensación se nos ofrece como de puntos distintos entre sí; y esto se halla en la misma naturaleza de dichas sensaciones. Nos es imposible ver un objeto si no hay en él partes distintas que se nos presenten; la vista de un punto indivisible es una idea contradictoria. Lo propio sucede en el tacto, pues que las sensaciones de éste implican por necesidad una distinción entre las partes de cuyo conjunto y situación nos informa.

82. La continuidad, es decir, la disposición de los objetos bajo esta forma que llamamos extensión, es un hecho que, aunque de cierto existe fuera de nosotros y está representado en nuestro interior, no puede sujetarse a riguroso análisis. Nada significa el decir que la extensión es la ocupación del espacio, porque faltará entonces explicar en qué consiste la extensión del mismo espacio. Añadir que ser extenso es hallarse unas partes *fuera* de otras tampoco aclara nada, porque ese *fuera* no es concebible en no habiendo extensión; luego entonces se explica la extensión por la extensión misma y, por tanto, se incurre en el vicio de hacer entrar en la definición la cosa definida.

83. Parece, pues, que nos es preciso mirar la extensión externa como un hecho que no podemos analizar, sino para descubrir en él la multiplicidad y sujetarle a medida; y que su representación interna la debemos considerar también como un hecho primitivo de nuestro espíritu, que se desarrolla en nosotros tan || pronto como se ponen en ejercicio las facultades sensitivas.

84. Aquí se nos puede objetar una dificultad. La extensión como representada en nosotros es un fenómeno pura-

mente interno, es una sensación; luego si la atribuímos a los objetos externos, los hacemos sensitivos. Precisamente éste es el raciocinio con que hemos combatido la realidad objetiva de las cualidades sensibles consideradas como tipos de nuestras sensaciones; ¿por qué, pues, no se podrá aplicar a la extensión? La dificultad se funda en una paridad, y así quedará desvanecida si señalamos las diferencias entre uno y otro caso.

85. La primera y más obvia es que el negar la realidad objetiva de las cualidades sensibles como tipos de nuestras sensaciones no trastorna nuestras ideas científicas, lo que sucede si aplicamos lo mismo a la extensión. Así, aun suponiendo que el raciocinio nos pareciera concluyente también para ésta, deberíamos detenernos, porque no hay razón de ninguna especie que pueda legitimar la afirmación de un absurdo. Cuando ocurre un conflicto de esta naturaleza, y el absurdo en que vamos a incurrir es evidente, la razón nos prescribe que reconozcamos un vicio oculto en el argumento que nos lleva a lo contradictorio.

Esta solución desvanece la dificultad apelando, por decirlo así, a una prudencia filosófica; bastaría para no caer en el absurdo; sabríamos que hay disparidad, pero ignoraríamos en qué consiste y de dónde nace. || Así conviene señalar otra diferencia fundada en la misma naturaleza de la cosa.

86. La extensión, aunque sea una condición indispensable para el uso de los sentidos, no es objeto directo de ninguno de ellos. La vista y el tacto, que son los que se refieren a ella de un modo más especial, no la sienten directa e inmediatamente. El ojo para ver los colores necesita tenerlos en una extensión, pero no se ve la extensión misma, sino los colores; el tacto, para sentir la blandura o la aspereza, necesita una extensión, pero no siente la extensión en sí misma, sino las cualidades de blandura o aspereza inherentes a ella.

Así, la extensión debe ser mirada como una especie de sujeto de las cualidades sensibles de los objetos; pero no como objeto inmediato y directo de la sensibilidad. Si concibiésemos una extensión sin olor, sabor, sonido, color ni propiedad alguna relativa al tacto, sería incapaz de afectar nuestros sentidos.

87. Esta observación deshace radicalmente la dificultad propuesta: porque si la extensión no es un objeto inmediato y directo de las sensaciones, al afirmarla existente en lo exterior, no atribuímos a los objetos extensos el carácter de sensitivos; sólo señalamos una propiedad que se nos hace perceptible por medio de los sentidos. He aquí, pues, cómo no hay paridad entre las sensaciones propiamente dichas y

la percepción de la extensión; aquéllas son fenómenos internos que no podemos trasladar a lo externo; || pero ésta es un hecho externo que se nos hace perceptible por conducto de los fenómenos internos. Las figuras, que no son más que modificaciones de la extensión, se hallan representadas en nuestro interior; pero esta misma representación es imposible sin el color; luego ni aun la disposición de partes, esto es, lo más característico que hay en la extensión, no se ofrece directa e inmediatamente a nuestras facultades sensitivas.

88. La geometría trata de la extensión prescindiendo de los colores y de toda cualidad sensible; entonces no se halla la ciencia en el terreno de las representaciones sensibles, sino de las ideas puras, o sea de los objetos del entendimiento puro; pues que la misma geometría, si quiere echar mano de las representaciones sensibles o imaginarias, necesita emplear el color u otra cualidad que pueda afectar los sentidos. Este carácter de la extensión, o su posibilidad de ser despojada de las propiedades sensibles convirtiéndose en objeto del entendimiento puro, manifiesta más y más que ella en sí, en su esencia, no es una sensación, pues que si tal fuese no podría ser despojada de su naturaleza sensible; no se puede destruir la esencia de una cosa sin destruir la cosa misma (véase *Filosofía fundamental*, l. 2.°, cc. VIII y IX; l. 3.°, cc. desde el I hasta el VII y desde el XVIII hasta el XXX) [vol. XVII]. ||

CAPITULO XIII

Comparación de la aptitud respectiva de la vista y el tacto para darnos idea de los objetos externos

89. Condillac es de opinión que el sentido maestro es el tacto. Según este filósofo, sólo con el tacto podemos formarnos idea de la extensión; de manera que la vista por sí sola no bastaría para darnos idea de los objetos externos; la visión se nos ofrecería como un fenómeno puramente subjetivo; no conoceríamos figuras, distancias ni movimiento. Esta opinión me parece infundada.

90. La vista tiene por objeto propio y característico los colores; y los colores no se pueden ni siquiera concebir sin una superficie. Toda superficie es extensa; luego en la misma sensación visual entra por necesidad la representación de la extensión.

91. Para comprender cómo la vista puede darnos idea del volumen, basta considerar que éste no es más que el conjunto de las tres || dimensiones: longitud, latitud y profundidad; la vista nos da idea de las dos primeras como acabamos de demostrar (90); pues la superficie implica longitud y latitud; luego no hay inconveniente en que nos la dé de la otra.

Se convendrá en la legitimidad de la consecuencia si se reflexiona que las tres dimensiones que constituyen el volumen no se distinguen sino por la posición que ocupan respecto a nosotros; la misma que llamamos longitud del libro, por ejemplo, se convertirá en latitud y profundidad si se le coloca de diferente manera, o se le mira desde un punto diverso. Luego el sentido que percibe las dos dimensiones podrá percibir fácilmente la tercera, con tal que la variedad de las posiciones de los objetos le presenten esas dimensiones en una relación diferente. Esto último sucederá por necesidad, a causa del movimiento de los objetos o del ojo; por consiguiente, la vista por sí sola podría darnos idea de las figuras y de las distancias sin necesidad del tacto (véase *Filosofía fundamental*, l. 2.º, cc. desde el X hasta el XVI) [vol. XVII].

92. La misma idea de resistencia, la que parece exigir de un modo más especial el sentido del tacto, puede también resultar de la sola vista. Para concebirlo adviértase que no se trata de la sensación de tacto que experimentamos al encontrar un cuerpo resistente, porque esto equivaldría a decir que la vista puede tocar. Se habla, pues, únicamente de la resistencia considerada como simple relación de un || cuerpo a otro detenido en su movimiento. Sea un cuerpo recorriendo la línea

b ———— *d* ———— *c*;

si un observador ve que el cuerpo recorre constantemente toda la línea *b*, *c*, excepto cuando se interpone otro en el punto *d*, inferirá naturalmente que la detención del cuerpo movido depende de la interposición del otro, y por tanto mirará a este último como resistente. Nada más se necesita para formar la idea de resistencia; pues la sensación de tacto es un hecho subjetivo del ser que la experimenta, y que nada tiene que ver con el objetivo, o sea con la relación del cuerpo detenido al obstáculo que le detiene.

93. El argumento más grave en favor de la opinión que combatimos es la experiencia hecha en un ciego, joven de trece a catorce años, a quien un distinguido cirujano de Londres, llamado Cheselden, hizo la operación de las cata-

ratas, primero en un ojo y después en el otro. Los fenómenos más notables fueron los siguientes:

1.° Cuando el niño comenzó a ver creyó que los objetos tocaban a la superficie de sus ojos.

2.° No se formaba ninguna idea de la relación de los tamaños y distancias. Así no sabía concebir cómo la casa podía parecerle a la vista más grande que su gabinete. Tampoco alcanzaba a comprender cómo pudiese haber otros objetos fuera de los que veía: todo le parecía inmenso. ||

3.° No distinguía entre los objetos por más diferentes que fueran en tamaño y forma.

Infiere de esto Condillac que la vista por sí sola no nos daría idea de la extensión ni de las distancias, pues que habiéndola observado en los primeros pasos de su ejercicio, dió los resultados que acabamos de consignar.

94. El argumento es especioso, y por de pronto parece concluyente, pero examinado con severa crítica se le encuentra muy débil. Para comprender bien la solución de la dificultad conviene también notar algunas circunstancias del hecho.

95. El niño antes de la operación no estaba completamente ciego: distinguía el día de la noche; y, en habiendo mucha luz, discernía lo blanco, lo negro y lo encarnado. Esta circunstancia es importante, porque manifiesta que el ciego debía de tener la costumbre de considerar los objetos pegados a sus párpados: de lo cual nos formaremos una idea observando lo que nos sucede cuando cerramos los ojos en medio de la luz. Así, pues, ya no es tan extraño que al caer las cataratas creyese que los objetos que se le presentaban más claros estaban en el mismo sitio al cual solía referir las sensaciones obscuras.

96. La confusión de sus sensaciones nuevas sólo prueba que la vista, para darnos idea clara y exacta de los objetos, necesita de cierta práctica que le sirva || de educación. ¿Qué sucedería si a un hombre privado del tacto se le despertase de repente este sentido? Es cierto que sus sensaciones al principio estarían en una confusión semejante. La experiencia de cada día nos enseña que el tacto se perfecciona mediante el ejercicio; luego en sus primeros actos estaría en la mayor imperfección.

97. Un órgano que ejercía sus funciones por primera vez debía ser sumamente débil, y transmitir muy mal las impresiones. Si nosotros, al pasar repentinamente de las tinieblas a la luz, apenas alcanzamos a distinguir los objetos, y a veces no vemos casi nada, ¿qué debía suceder en quien veía por primera vez y a la edad de trece años?

98. En la relación del oculista parece notarse una contradicción: dice que el niño no discernía los objetos, pero

que le gustaban con preferencia los más regulares; si unos le agradaban *más* que otros, los discernía, pues que sin discernimiento no hay preferencia.

99. El no reconocer con la vista los objetos que tenía ya conocidos con el tacto, tampoco prueba otra cosa sino que no estaba acostumbrado a comparar los dos órdenes de sensaciones. Sabía, por ejemplo, que una bola le causaba en el tacto la sensación de un cuerpo esférico, pero ignoraba qué sensación debía causarle a la vista; y así no podía verificar el reconocimiento de los objetos hasta que la experiencia || le hubiese enseñado a combinar las sensaciones, reuniéndolas en uno mismo, como en su causa común.

100. Es también de notar que se trata de un niño de trece años, falto, por consiguiente, de espíritu de observación, y que, en el atolondramiento de las primeras impresiones, debía de decir mil cosas incoherentes, y mucho más hablando en una lengua que no entendía, cual era la de las sensaciones visuales. El sabía los nombres de los colores, tamaños, figuras, lindes, movimientos, etc., etc.; pero nada de esto podía haber referido a las sensaciones de la vista; así, hasta que pasase algún tiempo no pudo responder con exactitud a muchas preguntas que se le harían por ignorar su significado. El ciego habla de los objetos de la vista; mas para él las palabras no representan lo mismo que para nosotros.

101. La impresión de agradable o desagradable es algo común a todas las sensaciones; y he aquí explicado por qué el niño, de quien se dice que no distinguía los objetos, indicaba, no obstante, los que le eran más gratos. Cuando se le preguntaría sobre los límites, tamaños y figuras, no respondería con exactitud, ya por la debilidad del órgano, ya por su atolondramiento, ya por no entender bien lo que se le preguntaba; pero al tratarse de la sensación de placer la confusión desaparecía; comprendía muy bien lo que las palabras significaban, y por lo mismo era capaz de señalar a cuál de los objetos daba la preferencia. ||

102. De estas observaciones inferimos que los experimentos hechos en el ciego de Cheselden sólo prueban: que el órgano de la vista no adquiere la debida fuerza y precisión sino con algún tiempo de ejercicio; que sus primeras impresiones son por necesidad confusas; y que, faltando la costumbre de compararlas entre sí y con las de otros sentidos, han de inducirnos a juicios inexactos.

103. Pero como lo mismo sucede en todos los sentidos, resulta que Condillac nada adelanta en pro de la superioridad del tacto. Sin desconocer la utilidad de este sentido para la rectificación de muchos juicios relativos a la extensión, me parece que, lejos de que se le haya de levantar

sobre los demás, es uno de los más inferiores. Limitado a lo contiguo, no puede salvar las distancias ni apreciar sino objetos muy reducidos; su medio de percepción, la aplicación de superficie con superficie, es de lo más grosero y tardío en el orden de la sensibilidad. La vista nos ofrece las estrellas fijas, distantes de nosotros millones de leguas; el oído nos avisa de lo que acaba de suceder en sitios muy lejanos; hasta el olfato nos advierte de la cercanía de un objeto fétido o aromático.

104. En la naturaleza misma podemos observar que el tacto se halla en los últimos límites del reino animal; es común al hombre con el gusano y el pólipo, y aun algunos creen que con la hierba llamada sensitiva. En el hombre se halla con mayor perfección || que en todos los animales; mas esto no indica su preferencia sobre los demás sentidos, sino que estaba destinado a funciones más nobles, entre las cuales se distingue el concurrir a la formación y rectificación de las ideas relativas al mundo sensible (véase *Lógica*, l. 1.°, c. I) [vol. XX]. ||

CAPITULO XIV

QUÉ NOS ENSEÑAN LOS SENTIDOS CON RESPECTO AL MUNDO CORPÓREO

105. Por el análisis que precede resulta claro que los sentidos no nos dan a conocer la naturaleza de los cuerpos; sólo nos ponen en relación con ellos, sin presentarnos de los mismos otra cosa que la forma de la extensión. Así, deslindando lo que hay en nuestras sensaciones de subjetivo y de objetivo, hallamos que, excepto la extensión y el principio de causalidad (física u ocasional) residentes en los cuerpos, todo lo demás es subjetivo.

106. La sensibilidad externa es una facultad que se nos ha dado para la conservación del individuo y de la especie y para conocer las relaciones de las partes del mundo corpóreo entre sí y con nuestros órganos: estas relaciones, en cuanto sujetas a nuestros sentidos, se reducen a extensión y movimiento.

107. Resumiendo esta doctrina, diremos que los sentidos nos enseñan lo siguiente: ||

1.° Existencia de seres distintos de nosotros y que (física u ocasionalmente) influyen sobre nosotros.

2.° Distinción de estos seres entre sí, y, por consiguiente, multitud en su conjunto.

3.° Sujeción de los mismos seres a leyes constantes, en sus relaciones entre sí y con nuestros órganos.

4.° Forma común a todos ellos, e indispensable para que podamos percibirlos sensiblemente: la extensión o la continuidad.

5.° Mudanzas de la relación de las extensiones parciales con la extensión total o en el espacio; lo que constituye el movimiento.

6.° Todos los medios para apreciar otras cualidades de los cuerpos, ya sea en sus relaciones mutuas, ya con nosotros, se reducen a determinar sus efectos por las modificaciones de la extensión. Los grados de calor o de frío son medidos por la altura del mercurio en el termómetro; para otras variaciones atmosféricas nos sirve el barómetro; y en general la intensidad de las fuerzas mecánicas y químicas la apreciamos por medidas del movimiento, esto es, por relaciones en la extensión (véase *Filosofía fundamental*, l. 3.°, c. III) [vol. XVII]. ||

CAPITULO XV

La imaginación, o sea la representación sensible interna. Su necesidad y caracteres

108. Las sensaciones externas son insuficientes para dirigirnos en las relaciones con el mundo corpóreo; por cuya razón se nos ha dado la facultad de reproducir en nuestro interior, y sin la presencia de los objetos, las impresiones que ellos nos han causado. A esta facultad se la llama imaginación o fantasía.

109. Para convencerse de la utilidad y necesidad de la imaginación, considérese lo que resultaría si ella nos faltase. Sólo podríamos tener relaciones con los objetos presentes; pues que, no habiendo representación interna, perderíamos la memoria de las sensaciones tan pronto como dejasen de existir. Esto haría imposible el satisfacer las necesidades de la vida. No conoceríamos el alimento que otras veces hubiésemos tomado; no acertaríamos a volver a nuestra habitación, ni la reconoceríamos aunque la encontrásemos por casualidad. No teniendo memoria || de nada, no sabríamos lo que anteriormente nos ha sucedido: careceríamos de unidad de conciencia; y una sensación recibida po-

cos momentos antes nos sería tan indiferente y desconocida como si la hubiese recibido otro hombre en el país más remoto. Por donde se manifiesta que la facultad de reproducir en nuestro interior las sensaciones pasadas nos es absolutamente necesaria, y que el Criador nos ha dotado de ella para que los fenómenos sensibles no fuesen en nosotros una serie de hechos inconexos que a nada pudiera conducir.

110. La imaginación es una especie de continuación de los sentidos, pues que sólo representa lo que ellos nos han transmitido alguna vez; pero se distingue por ciertas propiedades características que importa consignar.

111. Una de las cualidades distintivas de la sensibilidad imaginaria está en que nos ofrece sus representaciones envueltas con la idea del tiempo. Al recordar un paisaje que hemos visto se nos presenta en nuestro interior el paisaje, no de una manera absoluta, sino como reaparición de una sensación *pasada*, lo cual da a la representación el carácter de recuerdo. Si se nos hiciese la descripción de un paisaje no visto por nosotros, su representación no se nos ofrecería con el carácter de recuerdo, sino como un producto de nuestra fantasía excitada por la narración. ||

112. Reflexionando sobre esta cualidad, se echa de ver que nos era absolutamente necesaria para no andar perdidos continuamente en un laberinto de representaciones inconexas; la manía y la locura consisten en esa confusión de lo real con lo puramente imaginario; y el linaje humano no debía ser una reunión de maniáticos y de locos.

113. La imaginación no sólo nos reproduce las sensaciones pasadas, sino que sigue en esto un orden que es el más conveniente para nosotros. Al recordar un lugar o tiempo, recordamos naturalmente las varias sensaciones que hemos recibido en ellos, aunque sean muy diversas. La unidad de lugar o tiempo les sirve de lazo.

114. Esta unión de las sensaciones pasadas por el vínculo del lugar o del tiempo dimana de que, habiendo sido recibidas en un mismo tiempo o lugar, la impresión orgánica de éstos queda naturalmente ligada con la de las sensaciones particulares; y así en reproduciéndose la una se reproduce naturalmente la otra.

115. El objeto de este vínculo es que el ser sensitivo pueda ejercer del modo conveniente sus funciones; porque siendo las ideas de tiempo y lugar puntos fundamentales en todas las relaciones con el mundo corpóreo, no podríamos mantenerlas bien si no se nos hubiese dado esta preciosa facultad con que asociamos las sensaciones diversas. Para buscar lo || que deseamos es preciso ir al lugar donde está; para evitar lo nocivo debemos apartarnos del sitio

donde se halla; si no tuviésemos la facultad de asociar los recuerdos por el lugar, estaríamos en una confusión continua. Lo propio sucede con el tiempo: esta circunstancia nos es indispensable en muchos casos; sin ella no podríamos dar curso a los negocios más comunes de la vida; todo lo recordaríamos en el mayor desorden. Figurémonos lo que sería un hombre que pensando en el día de ayer no tuviese la facultad de recordar las varias sensaciones del mismo día, y concebiremos la inmensa importancia de esta facultad asociadora de los recuerdos con el vínculo del tiempo.

116. La semejanza es otro de los lazos que unen las sensaciones: al ver a un hombre parecido a otro nos ocurre desde luego la idea de aquel a quien se parece. No es necesario detenerse a explicar la utilidad de esta asociación de ideas, y, en cuanto a su origen, no es difícil encontrarlo considerando que objetos semejantes producen en nuestros órganos impresiones semejantes, y por lo mismo es natural que al excitarse la una se excite también la otra.

117. Uno de los vínculos más preciosos que tienen nuestras representaciones es el de los signos arbitrarios, entre los cuales figura en primer puesto la palabra oral o escrita. Este es uno de los fenómenos más importantes de nuestro espíritu y uno de los medios más eficaces para extender y perfeccionar || sus funciones. La palabra *Madrid*, ni hablada ni escrita, tiene semejanza alguna con su significado: la capital de España; sin embargo, nos basta oírla pronunciar o leerla para que se desenvuelva en nuestro interior la representación de la populosa villa. El nombre de una persona no tiene ninguna semejanza con ella; pero él basta para que se excite en nosotros la representación de la misma.

118. La asociación de las palabras con las representaciones sensibles es también una asociación de sensaciones, porque la palabra hablada o escrita produce en nosotros una verdadera sensación auditiva o visual. Pero en la asociación constante y ordenada de cosas tan diferentes se descubre ya la acción de una facultad superior al orden sensitivo: la razón, que distingue al hombre del bruto, y que le coloca a tan inmensa altura sobre todos los animales, aun en lo relativo a los objetos puramente sensibles.

119. El ejercicio de la imaginación está en algún modo subordinado a la libre voluntad, mas no con sujeción absoluta. La experiencia enseña que imaginamos varios objetos cuando queremos y del modo que queremos; pero también acontece con harta frecuencia que no nos es posible evocar imágenes que se nos han olvidado, ni dar a la reaparición de otras el orden que desearíamos, ni tampoco desvanecer algunas que se nos ofrecen a pesar nuestro, con molesta y a veces aflictiva importunidad. ||

120. Dependiendo el ejercicio de la imaginación de las afecciones del cerebro, y no estando sujetas las alteraciones de este órgano al imperio absoluto de la voluntad, se comprende fácilmente por qué nos hemos de encontrar muchas veces con representaciones que no quisiéramos. Después de un suceso que nos ha causado profunda impresión, con mucha dificultad evitamos que se nos represente: la razón de este fenómeno se halla en que las alteraciones orgánicas dejan huella tanto más honda, y, por consiguiente, se reproducen con tanta mayor facilidad, cuanto han sido más vivas, cuanto más han afectado el órgano que nos las ha transmitido.

121. No se limita la imaginación a la reproducción de las sensaciones pasadas, sino que, tomando de ellas lo que le conviene, forma conjuntos ideales a que nada corresponde en la realidad. Esta fuerza de combinación es la base de las artes mecánicas y liberales: sin ella el hombre no haría nunca nada nuevo, estaría limitado a copiar la naturaleza de una manera fija, invariable, sin añadir ni quitar nada; la geometría, que necesita continuamente de combinaciones de figuras puramente imaginarias, sería también imposible.

122. La fecundidad de la imaginación se ejerce a veces independientemente de nuestra voluntad; así nos acontece que nos ocurren conjuntos puramente ideales, ora hermosos y encantadores, ora deformes y horribles. Pero no puede negarse que aquí se || manifiesta ya de una manera más clara el imperio de la voluntad y la existencia de un orden de facultades superiores a las sensitivas. En pocas palabras se nos da la idea de un conjunto complicadísimo que nos es imposible representarnos de pronto en la imaginación; pero la razón, que se ha penetrado de la idea, toma bajo su dirección a la fantasía y la obliga a trazar una a una todas las figuras necesarias y a representarlas en todas sus relaciones. Así acontece a cada paso con los pintores, escultores y también con todos los constructores mecánicos: en dos palabras se les encarga una obra cuyos detalles exigen prodigiosos esfuerzos de imaginación y a veces muchos años de trabajo (véase *Lógica*, l. 1.°, cc. I y II) [vol. XX]. ||

CAPITULO XVI

Perturbaciones de la representación sensible interna
Sus relaciones con la organización

123. Cuando las facultades intelectuales están íntegras y los órganos sensitivos ejercen sus funciones de la manera conveniente, distinguimos entre la sensación real y la imaginaria: así acontece durante la vigilia mientras el hombre está en su juicio.

124. Pero al cesar los sentidos en sus funciones como en el sueño, si la facultad de las representaciones internas se pone en acción, se halla sin el contrapeso de las impresiones externas, y así nos ofrece sus imágenes con más viveza; y siendo, por otra parte, muy escasa o enteramente nula la reflexión a causa del entorpecimiento de las facultades intelectuales, tomamos por una realidad lo que sólo existe en nuestra fantasía.

125. A los maniáticos no les falta la acción de los sentidos externos; pero la representación interna || es tan viva a causa de la perturbación orgánica, que no pueden distinguir lo interno de lo externo.

126. Para hacer buen uso de las representaciones imaginarias necesita el hombre hallarse en el pleno ejercicio de sus facultades tanto sensitivas como intelectuales: la acción de las primeras templa la viveza de la representación interna y la deja en aquel grado conveniente de palidez indispensable para no confundir lo imaginario con lo real; por medio de las segundas reflexionamos sobre las sensaciones tanto internas como externas, las comparamos entre sí y las discernimos, llegando de este modo al conocimiento de la verdad.

127. Así se explica por qué las personas de una imaginación muy viva están más expuestas al desorden mental. Semejante viveza depende de la mayor susceptibilidad de los órganos, la cual, exaltada con algún accidente, produce las perturbaciones conocidas con los nombres de delirio, manía, monomanía y locura.

128. La íntima relación de las sensaciones con la organización explica muchos fenómenos que sin esto no podrían comprenderse.

A veces experimentamos sensaciones a que nada corresponde en lo exterior. En el delirio, en la manía, en el sueño,

tenemos realmente la sensación de objetos que no están presentes: la conciencia nos atestigua la realidad de la sensación en nosotros, y de una manera || tan clara y viva que no nos consiente ninguna duda; y, no obstante, las reflexiones posteriores nos cercioran de que aquella sensación era un fenómeno puramente interno al que nada correspondía en la realidad. Esto se explica atendiendo a las relaciones de la sensibilidad con los órganos.

129. La sensación depende de ciertas alteraciones orgánicas; y de éstas no resulta el fenómeno sino en cuanto se terminan en el cerebro. Supongamos, pues, que el cuerpo A, afectando el órgano externo, produce en el cerebro la alteración M, a la cual siga por las leyes de la naturaleza la sensación N. Es claro que si una causa puramente interna produce en el cerebro la misma alteración M, percibirá el alma la sensación N, como si estuviese presente el cuerpo A.

130. Esta teoría no es una mera hipótesis; pues se funda en un hecho cierto, cual es la correspondencia de las alteraciones cerebrales con determinadas sensaciones; y en otro muy probable, a saber, el que causas puramente internas pueden en algunos casos producir en el cerebro alteraciones idénticas a las que nacen de la acción de los órganos afectados por un cuerpo externo. Siéndonos desconocido qué alteraciones orgánicas cerebrales son indispensables para las respectivas sensaciones, no es posible demostrar que aquéllas pueden dimanar de causas puramente internas; pero salta a los ojos que, ora consistan dichas alteraciones en una vibración de las fibras, ora en la circulación de un flúido o en otro movimiento || cualquiera, está en la esfera de la posibilidad, y aun de muy plausible probabilidad, el que esas vibraciones o movimientos, sean cuales fueren, se repitan en el cerebro sin necesidad de un agente que obre sobre nuestros órganos externos.

131. La imaginación, o bien esa facultad con que se representan en nuestro interior las sensaciones pasadas, se puede explicar por el mismo principio. Nada sensible se nos representa en lo interior sin que lo hayamos experimentado en lo exterior, pues que aun las representaciones más extrañas y monstruosas se forman de un conjunto de sensaciones que en realidad han existido en nosotros. Fínjase el monstruo de que nos habla Horacio; hermosa cabeza de mujer, cerviz de caballo, miembros de diferentes especies cubiertos de raro plumaje y, por fin, terminando en un pez deforme; este conjunto no lo hemos visto nunca, pero hemos visto cabezas de mujer, cervices de caballo y todo lo demás que hacemos entrar en el monstruo. Cuando una sensación falta, falta también su imaginación corres-

pondiente; el ciego de nacimiento jamás imaginará nada colorado, ni el sordo nada sonoro. Luego es cierto que las representaciones imaginarias son una continuación de la sensibilidad externa, y que así como ésta deben también depender de las impresiones del cerebro.

132. De las representaciones imaginarias, unas están sujetas a la voluntad, otras no; a veces imaginamos un objeto porque queremos; a veces nos ocurre || aun cuando no queramos; y no es raro el que deseemos representarnos una cosa sin que podamos conseguirlo. Esta variedad de fenómenos confirma la misma doctrina.

133. Estando despiertos se representa fácilmente a la imaginación lo que hemos sentido recientemente; y esta facilidad es proporcional a la viveza de las sensaciones. Una escena horrible que nos ha causado impresión profunda se nos presenta repetidas veces y nos cuesta trabajo el apartarla de la imaginación; así como otra que nos haya producido vivo placer nos encanta durante largo tiempo con su grata memoria. Este hecho manifiesta que las representaciones imaginarias dependen de las impresiones cerebrales, pues que se hallan en proporción con la viveza de las mismas.

134. Durante la vigilia distinguimos entre la imaginación y los sentidos, ya porque éstos se hallan en ejercicio actual y, por consiguiente, debilitan la representación imaginaria, ya también porque estando la razón en su plenitud reflexiona lo bastante para discernir entre unas y otras impresiones. En el sueño no percibimos esta diferencia; y las representaciones puramente imaginarias se nos ofrecen como sensaciones reales. Este hecho, atestiguado por la experiencia de todos los días, confirma el principio establecido de que la representación imaginaria no es más que una continuación de la sensación, o, hablando con más exactitud, una sensación que se verifica en sólo el cerebro, || repitiéndose por causas internas la misma impresión que en él había producido la acción de los órganos externos.

135. De esto resulta que, aun estando despiertos, podrán las representaciones imaginarias parecernos sensaciones reales, pues para esto basta el que las causas internas sean tan poderosas que produzcan en el cerebro alteraciones iguales o mayores que las producidas actualmente por los órganos de los sentidos. Y he aquí la explicación del delirio, el cual no es otra cosa que una serie de representaciones imaginarias tan vivas, que ocupan el lugar de las sensaciones externas. En confirmación de esta teoría está el hecho constantemente observado de que las enfermedades nerviosas producen con facilidad el delirio. Esto es muy natural, porque hallándose afectado el sistema nervioso, órga-

no de la sensibilidad, se perturban más fácilmente las funciones de ésta; pues que la mayor excitación de los órganos puramente internos hace que las impresiones dimanadas de ellos se sobrepongan a las que nos vienen de los objetos externos.

136. La locura, las manías y monomanías tienen su origen en el mismo hecho fisiológico. Una causa cualquiera produce perturbación en el cerebro; y ésta ocasiona, a su vez, o la fijeza en una idea o el desorden en todas ellas. Cuál sea la alteración orgánica suficiente para producir esas alteraciones no es fácil determinarlo. Morgagni y otros han observado que el cerebro de algunos locos muy tenaces y || obstinados era más consistente que el del común de los hombres; así como el de otros que padecían suma incoherencia y volubilidad de ideas se distinguía por una blandura excesiva, parecida al comienzo de una disolución. Sin que trate de apoyar ni combatir la verdad de estos hechos, observaré que son todavía poco numerosos para formar una inducción que pueda servir para fundar, no diré certeza, mas ni siquiera probabilidad. En este punto se halla muy atrasada la ciencia, y está por ahora ceñida a recoger hechos. Pero sea de esto lo que fuere, no hay necesidad aquí de mayor adelanto fisiológico para el conocimiento de la verdad fisiológica, a saber: la relación de las perturbaciones mentales con las alteraciones orgánicas.

137. Las relaciones del cerebro con la voluntad libre también se hallan envueltas en un profundo misterio. No ignoro que, según los fisiólogos, este órgano es de los que ejercen sus funciones independientemente de la voluntad; pero me atrevo a dudar de que esta observación fisiológica sea de todo punto exacta. Claro es que no se trata de si la voluntad libre puede comunicar al cerebro movimientos determinados, a la manera que los imprime a otros órganos, como, por ejemplo, al de la voz; la indicación se refiere a un aspecto de la cuestión harto más delicado y difícil: no nace de la observación fisiológica, sino de la psicológica: un hecho constantemente observado por la psicología ofrece ancho campo a las indagaciones de la fisiología. Indicaré en pocas palabras la razón de la duda. ||

138. Aunque el cerebro no esté sujeto a nuestra libre voluntad, parece que en ciertos casos podemos producir en él ciertas alteraciones, como debe suceder cuando por un acto libre imaginamos una serie de objetos. La representación de éstos no se excitaría sin el correspondiente movimiento cerebral; y así, por lo mismo que está en nuestro poder excitar la primera, señal es que de nosotros depende el provocar el segundo. Poco importa decir que nosotros no tenemos conocimiento de cómo esto se verifica, pues tam-

poco conocemos el modo con que al imperio de la voluntad se siguen los movimientos del cuerpo. La diferencia entre estos dos casos consiste en que los movimientos musculares podemos mandarlos siempre que queremos, seguros de ser obedecidos, y los cerebrales, no, como lo experimentamos más de una vez, esforzándonos en vano para recordar una palabra o una imagen; pero esto sólo prueba que los dos imperios de la voluntad son de un orden diverso y están sometidos a condiciones diferentes; mas no que no deba reconocerse un verdadero imperio de la voluntad en algunas impresiones cerebrales. El modo con que esto se verifica deben explicarlo los fisiólogos, si quisieran extender sus investigaciones sobre este importante fenómeno. Me contento con indicar el problema; consigno el hecho ideológico, al que probablemente debe corresponder un hecho fisiológico que considero difícil de averiguar.

139. Si se dijese que estas operaciones internas se verifican sin ninguna función cerebral, preguntaré || cómo es que se perturban con las alteraciones orgánicas; cómo es que la facultad de ejecutarlas sigue un curso ascendente en la infancia y descendente en la vejez; preguntaré por fin cuál es la razón de que el ejercicio fortalezca dicha facultad lo mismo que las que se refieren a otros órganos. Estos hechos indican claramente que su ejercicio va acompañado de ciertas funciones cerebrales; y como semejante ejercicio se halla sujeto muchas veces a nuestra libre voluntad, resulta que ésta, a más del imperio absoluto que posee sobre ciertos movimientos del cuerpo, lo disfruta también, aunque con limitación, sobre determinadas impresiones cerebrales. Las perturbaciones mentales traen su origen de la pérdida de este imperio. ||

CAPITULO XVII

El placer y dolor sensibles

140. De las sensaciones, unas producen placer, otras dolor. Por lo común, las saludables son placenteras, y las nocivas dolorosas; de esta suerte la naturaleza nos avisa de lo que nos aprovecha o nos daña. La falta de alimento nos perjudica, y prolongada por algún tiempo acabaría con nuestra existencia; por esta razón experimentamos el hambre, sensación dolorosa que nos advierte el peligro. La comida nos

es saludable, y así sentimos en ella un placer: el exceso en la cantidad nos daña; para prevenirle se nos ha dado el disgusto en ciertos casos, y en otros los dolores. Sería fácil recorrer todos los placeres y dolores sensibles y probar que aquéllos tienen por causa un acto provechoso a nuestra organización, y éstos uno dañoso. En los brutos animales, la medida del placer está fijada por el instinto, y así es que rara vez se exceden; pero al hombre, como dotado de razón, se le ha dejado mayor amplitud; y así es que, cuando se entrega al placer con exceso, lo que en un principio era útil se convierte en nocivo, pagando con || crueles enfermedades, y no pocas veces con la vida, el haber trastornado con sus desórdenes las leyes de la naturaleza.

141. El dolor que resulta de ciertas sensaciones nos es absolutamente necesario. Supóngase que el fuego aplicado a nuestros órganos no nos causase una impresión dolorosa; podría muy bien suceder que una parte de ellos se hallase ya destruída cuando advirtiésemos la presencia del fuego. Las substancias venenosas introducidas en el estómago causan dolores atroces; si esto no sucediera, el veneno habría ejercido su acción mortal sin que fuésemos advertidos del peligro que nos amenazaba.

142. Entre los filósofos que han buscado la causa del placer y del dolor, algunos la atribuyen a la reflexión; esto es inadmisible. Muchas sensaciones nos causan una impresión placentera o dolorosa anteriormente a todo acto reflexivo; ¿quién necesita de reflexiones para sentir el dolor de una quemadura? El niño experimenta dolores mucho antes que pueda reflexionar: testigo el llanto con que los manifiesta desde su nacimiento. El placer y el dolor en muchas sensaciones son hechos primitivos invariablemente unidos y tal vez identificados con ellas; fenómenos simples que no podemos descomponer y que sólo debemos consignar. Lo que de ellos conocemos es su objeto, su alto fin, que es la conservación y perfección del individuo y de la especie; su límite moral, pues somos castigados por nuestra misma || organización cuando faltamos a las sabias leyes que nos ha impuesto el Criador.

143. No todas las sensaciones producen placer o dolor propiamente dichos; las hay que o parecen del todo indiferentes, o que cuando menos nos causan este placer o dolor en un grado tan débil que apenas llegamos a percibirlos. Continuamente estamos experimentando sensaciones de esta clase; vemos muchedumbre de objetos que no nos agradan ni ofenden; oímos sonidos que nos son indiferentes; sentimos el contacto de cuerpos que no nos complace ni mortifica. Sin embargo, preciso es advertir que aunque el placer y dolor propiamente dichos sólo se hallen en las sen-

saciones vivas que tienen relaciones especiales con nuestra conservación, parece que las sensaciones indiferentes traen consigo un cierto bienestar que a su modo puede llamarse placer, y que, si bien nos afectan débilmente considerándose cada impresión en particular, la reunión de ellas produce un conjunto agradable que ameniza la vida. Cuando estamos acostumbrados a la luz de un aposento, disfrutamos de ella sin sentir placer especial; pero si esta luz se nos quitase, obligándosenos a permanecer a obscuras, experimentaríamos una pena insoportable. Esto prueba que la luz nos causaba continuamente una impresión de placer, aunque débil, y que el conjunto de estas sensaciones formaba un bienestar de que no podemos estar privados sin mucho padecimiento. ||

144. En esto mismo podemos admirar la sabiduría del Autor de la naturaleza. Los placeres y los dolores no pueden ser muy intensos sin que se afecte profundamente nuestra organización; un goce o un dolor muy vivos acabarían pronto con nuestra existencia. Por esta razón no los experimentamos sino en ocasiones contadas y cuando hay para ello un motivo especial. Los que infringen esta ley procurándose sin cesar goces intensos, agotan pronto la fuente de la vida, acaban por no encontrar placer en nada y apresuran el fin de sus días con una caducidad precoz. Dios ha querido que fuésemos parcos en el goce de los placeres; y, a más de prescribírnoslo expresamente, nos ha obligado a ello por las mismas leyes de nuestra organización. El placer moderado que resulta de un ejercicio legítimo de nuestras funciones lo ha esparcido el Criador sobre toda nuestra vida como un aroma suave que la ameniza y conserva; tal es el bienestar general que procede de una perfecta salud y del uso de nuestras facultades dentro los límites señalados por la razón y la moral.

145. El placer ausente produce deseo de alcanzarle; y cuando está presente, causa el deseo de continuarle, hasta que el cansancio de los órganos engendra el fastidio. El dolor ausente o presente da origen al sentimiento de aversión, especie de fuga interior con que el ser viviente procura apartarse de lo que le daña. Cuando estas inclinaciones sensibles se hallan solas, sin la dirección de la razón, como sucede en los brutos, se las ve limitadas a lo que conduce a la || conservación del individuo y de la especie; pero si se encuentran en un ser dotado de facultades superiores, como el hombre, sufren mil modificaciones a causa del libre albedrío, que las modera o las desordena. Así es que vemos en el hombre los dos extremos: en unos la represión de las inclinaciones sensibles, hasta un punto que supera las fuerzas naturales; en otros el desencadenamien-

to de estas mismas inclinaciones hasta el deplorable exceso de consumir en breve tiempo la vida del individuo. Estos extremos son una prueba evidente de que hay en el hombre facultades superiores cuyo impulso ordena o desordena el ejercicio de las inferiores; y, por tanto, éstas le han sido dadas bajo condiciones muy diferentes de las que se hallan en los brutos.

146. Esos fenómenos sensibles que llamaremos en general inclinaciones, aunque estén ligados con los demás, se distinguen por un carácter especial, que es el impeler al viviente hacia los objetos. Para completar las funciones de la vida animal no bastaría que éste tuviera las representaciones de otros seres; es preciso que haya en él ciertas afecciones sensibles que a manera de resortes le impelan a buscar lo que le conviene y huir de lo que le daña. En el hombre, algunas de estas inclinaciones tienen relaciones especiales con la razón y la moral. ||

CAPITULO XVIII

El sentimiento

147. Se ha explicado en el capítulo anterior que a más de la sensibilidad interna, que podríamos llamar representativa, tenemos otra que denominaremos afectiva. Esta no nos ofrece objetos, sino que nos pone en relación con ellos, inclinándonos o apartándonos de los mismos. A un padre le ocurre la imagen de su hijo que se halla viajando por países remotos; en esto se ve el ejercicio de la imaginación, representando. Al recordar a su hijo experimenta el padre una impresión de tierno amor hacia él, un deseo de verle, de abrazarle antes de bajar al sepulcro; aquí se ve el ejercicio de una facultad, no representativa, sino afectiva, que no ofrece un objeto, sino que inclina hacia él.

148. En la sensibilidad afectiva conviene distinguir entre las inclinaciones que se ordenan inmediatamente a la conservación del individuo o de la especie y las que tienen un objeto diverso. A las primeras se las debe llamar apetitos, a las segundas sentimientos; || aquéllos no son comunes con los brutos; éstos son exclusivo patrimonio del hombre.

149. No pertenecen a esta obra las discusiones sobre la naturaleza ni el sitio de los órganos que sirven al ejercicio

de la facultad del sentimiento; baste consignar que es un hecho indudable la relación de este ejercicio con las especiales disposiciones de la organización. Entre los varios individuos se ven diferencias muy notables: unos son naturalmente alegres, otros melancólicos; unos pacíficos, otros iracundos; aconteciendo lo mismo en todas las demás pasiones y descubriéndose estas diferencias independientemente de la educación. Hasta en un mismo individuo los sentimientos se modifican según la disposición del cuerpo. ¿Quién ignora que ciertas enfermedades producen tristeza, temor o pusilanimidad? Aun en estado de perfecta salud, ¿quién no se ha notado diferente de sí propio, según las variedades del clima, temperatura, alimentos u otras causas que afectan al cuerpo?

150. En los objetos de los sentimientos y en el modo con que nacen en nuestra alma, se ve lucir una facultad superior a la puramente sensitiva. El sentimiento de lo sublime, de lo bello; el amor de la patria, de la virtud; la admiración por las grandes acciones; el entusiasmo y otros sentimientos semejantes no pueden encontrarse en un ser que no comprenda un orden de cosas muy superior al mundo sensible. ||

151. Es de notar que aun aquellos sentimientos de que parecen participar los brutos, como el amor maternal, se hallan en el hombre con una constancia y sobre todo con una grandeza y dignidad que los hace de un orden más elevado. Mientras los animales no conservan su afecto hacia sus pequeñuelos sino por el tiempo en que éstos no pueden acudir a sus necesidades, la madre entre los hombres no pierde el cariño a sus hijos en toda su vida; y, al paso que en los brutos este amor tiene por único objeto la conservación, en la mujer se combina con mil sentimientos que se extienden a todo el porvenir del hijo y que, engendrando continuamente el temor y la esperanza, llenan de amargura el corazón de la madre o le inundan de gozo y de ventura (véase *Lógica*, l. 1.°, c. III) [vol. XX].

152. La facultad del sentimiento tiene íntimas relaciones con la moral; y así me reservo para aquella parte de la filosofía el hacer otras observaciones que no serían propias de este lugar. ||

CAPITULO XIX

Escala de los seres

153. La sensación, en cuanto presenta objetos, no es un acto de inteligencia, pero se puede decir que forma el grado más ínfimo del conocimiento, si este nombre quisiéramos dar al hecho de representarse un objeto en la conciencia de un ser perceptivo.

154. Observando la cadena de los seres inferiores a los intelectuales, podremos establecer la siguiente escala: seres sin conciencia de ninguna clase, como lo son todos los inorgánicos y aun los vegetales; seres con conciencia puramente subjetiva, como lo sería un animal cuyas sensaciones no le representaran ningún objeto, como fueran las de hambre, sed, calor, frío u otra afección cualquiera, grata o dolorosa. Seres con conciencia representativa, esto es, que tengan sensaciones tales que no sean sólo hechos absolutos en ellos, sino que se refieran a algún objeto representándole.

155. Así tenemos que la conciencia es una perfección añadida al ser, y la sensación representativa || es un gran progreso en esta conciencia. Lo insensible es, pero no experimenta su propio ser; tiene relaciones, sufre mudanzas, mas no experiencia de ellas. El ser con conciencia no sólo es, sino que experimenta su propio ser y las mudanzas que en el mismo se verifican: al ser sin conciencia todo le es indiferente; para el de conciencia hay un bien o malestar: el primero se hallará en medio de infinitas relaciones, del mismo modo que si no tuviese ninguna; el segundo experimenta los efectos de estas relaciones y las busca o las huye.

156. Pero cuando la sensibilidad se eleva a representación, es algo más que la experiencia de un fenómeno puramente subjetivo: el ser que la posee sale en cierto modo de sí mismo, o más bien tiene en sí propio a otros seres, en cuanto se hallan representados en él. El ser sensitivo no se limita entonces a un orden de fenómenos puramente experimentales para sí mismo: es una especie de punto en que se reúnen los objetos, un espejo en que se refleja el mundo corpóreo; pero un espejo que se ve a sí propio, que siente el admirable fenómeno que en él se verifica.

157. Elevada la sensibilidad a este punto, se halla, por

decirlo así, en los confines de la inteligencia; pero esos confines están todavía separados por un abismo: el conocimiento sensible es hermoso, brillante, si se le considera en sí solo; mas si se le compara con el intelectual, su resplandor se obscurece, || como se eclipsan las estrellas al levantarse sobre el horizonte el astro del día.

158. A cada orden perceptivo corresponde otro afectivo o de inclinaciones; y así es que acompañan al sensible los apetitos sensibles, como al intelectual la voluntad. Esta se eleva sobre aquéllos tanto como la inteligencia sobre la sensación. Los apetitos sensitivos son ciegos, buscan el objeto por el placer o el dolor; la voluntad se dirige por la razón y la moral. Los seres que sólo tienen sensibilidad se arrastran por el polvo, o sólo vuelan como ave rastrera; los intelectuales se remontan por las alturas con el ímpetu del águila y se esconden en las nubes del cielo: aquéllos no salen del momento presente, éstos dilatan su vista por las regiones de la eternidad. ||

IDEOLOGIA PURA

CAPITULO I

Diferencia entre las sensaciones y las ideas

1. En la conciencia del hombre hay algo más que sensaciones: ésta no es cuestión de discursos, sino de hechos; Condillac, al asentar que todas nuestras ideas son sensaciones transformadas, se pone en abierta contradicción con la más incontestable experiencia.

Según la doctrina sensualista, no se puede encontrar en nuestras ideas otra cosa que sensaciones; veamos lo que nos enseña la observación y empecemos por lo más simple.

2. La idea de un triángulo no es su representación sensible, o aquella imagen interior por medio de la cual nos parece que estamos viendo la figura.

3. La idea del triángulo es una, necesaria, constante, la misma para todos; su representación sensible || es múltiple, contingente, mudable; luego la idea y su imagen sensible son esencialmente distintas.

La unidad de la idea del triángulo consta de la geometría: las demostraciones que versan sobre él se refieren a una misma cosa; en hablando del triángulo en general, se sabe de qué se trata: no puede haber equivocación. No hay varias geometrías, sino una. La necesidad de las propiedades del triángulo es preciso reconocerla, so pena de luchar con la evidencia y destruir la geometría. La constancia y la identidad para todos resulta de la unidad y necesidad. Lo uno no puede ser vario; lo necesario no se muda. Todos los geómetras se entienden perfectamente al hablar del triángulo en general y no necesitan explicarse unos a otros cuál es la figura triangular que tienen en su interior ni las mudanzas que ésta experimenta.

4. Nada de esto se halla en la imagen sensible. Concentrémonos dentro de nosotros, y notaremos que al pensar en el triángulo flotan en nuestra fantasía figuras triangulares de varias formas y tamaños. Si queremos imaginarnos el triángulo en general, nos es imposible: pues que por necesidad se nos presenta de cierto tamaño, grande o pequeño; de una especie determinada, como rectángulo, oblicuángulo, acutángulo, obtusángulo, equilátero, isósceles o escaleno. Estas propiedades particulares no pueden ser eliminadas todas de la figura imaginada, cual sería menester para la idea general; ni tampoco pueden ser reunidas, primero, porque esto destruiría la generalidad de la || idea; segundo, porque de ellas algunas son contradictorias. Si el tamaño de los lados es de seis pulgadas, no puede ser al mismo tiempo de ocho; si todos los ángulos son agudos, no puede haber uno recto.

Considerada la representación imaginaria en diferentes sujetos, todavía crece la multiplicidad y variedad. Luego no hay en ella ni unidad, ni necesidad, ni constancia, ni identidad para todos. Luego es esencialmente distinta de la idea.

5. A primera vista nada tan sencillo como el decir que la idea es la imagen; pero en realidad esto es contrario al mismo sentido común. Dos niños de pocos años que aprendan los rudimentos de geometría, tendrán representaciones triangulares diversas en el acto de una demostración: supóngase que lo expresan así, y que en seguida se les exige que la demostración general la subordinen a la diversidad imaginaria, ¿qué responderán? No sabrán analizar el hecho ideológico; pero dirán: «Esto es otra cosa, se habla del triángulo en general, nada tienen que ver los triángulos en que estamos pensando»: lo cual demuestra que si no hay acto reflejo para distinguir entre la imagen y la idea, hay la intuición directa de la diversidad de las mismas.

6. Es evidente que tenemos idea de un polígono de mil lados, pues que conocemos y demostramos sus propiedades; pero su imaginación es de todo punto imposible. ||

7. Tenemos idea clara y distinta de un polígono en general, y nadie es capaz de imaginarle sin que se le ofrezca uno de tal o cual especie, y, por tanto, no general. Lo mismo se puede decir de todas las figuras, volúmenes y de cuanto cae bajo la jurisdicción de la geometría.

8. Nadie dudará que poseemos la idea del número, a no ser que se dude también de la existencia de la aritmética: y aquí encontramos otro fundamento de la misma diferencia que estamos consignando.

¿Cuál sería la imagen sensible de un número en general? ¿Será un conjunto en confuso? Entonces serán tantas las

ideas cuantos sean los conjuntos. ¿Será la misma palabra *número?* A esto se opone el que al hablar del número no se trata de la palabra, sino de la cosa. ¿Quién no se reiría del que explicase la idea diciendo que es la voz *número?* Todos los pueblos entienden una misma cosa, no obstante que cada cual lo expresa con la palabra de su lengua respectiva. La misma observación se puede aplicar a los números particulares: dos, tres, etc.: los signos son diversos en los varios idiomas, la idea es la misma. Aun entre nosotros la idea se expresa de dos modos: 2, dos; 3, tres; etc., etc.; y ¿quién dirá que hay variedad de ideas? Un hombre que supiese mil lenguas podría representarse los números bajo mil palabras diferentes, pero éstos permanecerían inmutables. Los signos envuelven la idea; sirven para fijarla en la memoria, mas no son la idea misma; son una certeza grosera que cubre un diamante. ||

9. Las ideas de ser, substancia, relación, causa, las de bien, mal, virtud, vicio, justicia, injusticia, ciencia, ignorancia, ¿cómo se representan sensiblemente? Los emblemas de los poetas y pintores ¿se tomarán acaso por verdaderas ideas?

10. Con el sistema sensualista no se pueden explicar los actos más comunes del entendimiento, ni aun los que versan sobre las sensaciones mismas. Si no hay en nosotros más que sensaciones, la comparación es imposible. En este acto dirigimos simultáneamente la atención hacia dos objetos: si comparar es sentir, la comparación no será más que una sensación doble, lo que destruye la idea de comparación. Siento el olor de rosa y el de clavel: en esta sensación doble no hay comparación, sólo tiene lugar cuando cotejo las dos sensaciones entre sí para apreciar sus semejanzas o diferencias. La comparación es un acto simple, esencialmente distinto de la sensación doble: está entre las dos, o más bien sobre las dos; es su juez, no su resultado.

11. La reflexión sobre una sensación es el acto con que pensamos en ella: siento un dolor, he aquí la sensación; pienso en él, he aquí la reflexión. Este no puede ser la sensación misma; el sentir no es reflexivo; de lo contrario, en toda sensación habría reflexión.

12. El juicio sobre las sensaciones no puede explicarse por ellas solas: no se juzga sin comparar el || predicado con el sujeto; y ya hemos visto que la comparación es imposible en no admitiendo algo distinto de la sensación.

13. Así, el sistema de Condillac contradice por una parte a la más clara experiencia, y por otra destruye la razón misma. El hombre con sensaciones solas no es hombre; pierde el carácter racional y desciende a la condición de los brutos.

14. Hay, pues, en nosotros un orden de fenómenos muy superiores a los sensibles; hay ideas puras, hay entendimiento puro; y la estética, o sea la ciencia que se ocupa de los fenómenos sensibles, es esencialmente distinta de la ideología propiamente dicha, que llamo ideología pura, porque tiene por objeto el orden intelectual puro (véase *Filosofía fundamental*, l. 2.°, cc. I, II y III) [vol. XVII]. ||

CAPITULO II

El espacio

15. Hemos visto que las sensaciones representativas de objetos, y también la ciencia geométrica, tienen por base la idea de extensión. Esta, considerada con abstracción de todas las propiedades especiales con que se nos ofrece en los cuerpos, y tomada en sus tres dimensiones, longitud, latitud y profundidad, constituye la idea de espacio. Se ha dicho también *(Estética,* c. XII) que la extensión en los objetos es una propiedad real; y en nosotros, una idea en cuyo análisis hallamos la multiplicidad y continuidad, sin que nos sea posible dar ulteriores explicaciones para definir la naturaleza de la continuidad misma. Pero estos límites que hemos reconocido a la ciencia no deben impedirnos el tratar la cuestión del espacio, la que, aun cuando no fuera importante bajo varios aspectos, es muy notable por su profunda obscuridad y por las aparentes contradicciones que ofrece.

Al entrar en el examen de las ideas corresponde el primer lugar a la del espacio; no porque sea la || más noble, sino porque, siendo la base de las sensaciones representativas, se halla, por decirlo así, en los confines de la estética y de la ideología pura.

16. Se entiende vulgarmente por espacio la capacidad en que están colocados los cuerpos. Si se supone quitado todo lo que hay dentro de un vaso, aun concebimos su capacidad con las dimensiones, limitadas por las paredes del mismo; si con la imaginación reducimos a la nada todos los cuerpos sólidos y flúidos, sensibles e insensibles, todavía concebimos las dimensiones del lugar en que están colocados. Esa capacidad, ese conjunto de dimensiones vacías es lo que llamamos espacio.

17. Una extensión puramente vacía parece que encierra ideas contradictorias; no es substancia, porque no puede

serlo una receptividad donde no hay nada; no es una propiedad, porque no se concibe extensión sin cosa extensa.

18. Todavía es más repugnante un espacio que sea nada, y en el que haya verdaderas dimensiones; la nada no tiene ninguna propiedad. Dos cuerpos colocados en diferentes puntos del vacío distarían entre sí realmente si el espacio tuviese verdaderas dimensiones. ¿Cómo puede fundarse una distancia real en un puro nada? ¿No es esto afirmar y negar a un mismo tiempo? ||

19. Un espacio real y distinto de los cuerpos, es un vano juego de la fantasía. Nada prueba en su favor el que nosotros lo concibamos así: este concepto es ilusorio, no puede sufrir el examen de la razón; si por él hubiésemos de juzgar, deberíamos admitir un espacio eterno, infinito, indestructible: eterno, porque antes de la existencia del mundo concebimos el espacio; infinito, porque más allá de los límites del universo le imaginamos también; indestructible, porque con ningún esfuerzo aniquilador podemos lograr que desaparezca.

20. ¿Que será, pues? El espacio en las cosas es la misma extensión de los cuerpos; su idea es la idea de la extensión en general. Con lo primero se salva la realidad del espacio; con lo segundo se explica por qué le concebimos eterno, infinito, indestructible. Como la base de las representaciones sensibles es la extensión, y todos nuestros conceptos andan más o menos acompañados de representaciones sensibles, la idea de extensión es permanente en nuestro espíritu: nos ofrece un objeto eterno porque la concebimos prescindiendo del tiempo; infinito, porque hacemos abstracción de todo límite; indestructible, porque no podemos despojarnos de la intuición que sirve de base a representaciones de la sensibilidad.

21. De esto se infiere que donde no hay cuerpos no hay distancias, y que el vacío propiamente tal es es imposible porque encierra una idea contradictoria, || una dimensión nada, una realidad negativa, un ser y no ser a un mismo tiempo.

22. Semejante doctrina no está en contradicción con las ciencias físicas; Descartes y Leibniz, que las poseían profundamente, creyeron imposible el vacío. Las ciencias físicas deben limitarse a la observación de los fenómenos y a la determinación de las leyes que los rigen; para esto tienen dos luces: la experiencia y el cálculo; ambas cosas prescinden de la íntima naturaleza de los objetos, cuyo examen reservan a la filosofía trascendental. Por ejemplo, la experiencia enseña que los cuerpos se atraen en razón directa de las masas e inversa del cuadrado de las distancias; las atribuciones del físico son: 1.ª Asegurarse con certeza del fenóme-

no de la atracción. 2.ª Formular las leyes de la misma, sometiéndolas a riguroso cálculo en cuanto lo consiente la experiencia. Si después se le pregunta qué es la atracción en sí misma; cuál es la íntima naturaleza de los cuerpos prescindiendo de los fenómenos; qué es el movimiento cuya dirección y velocidad se calculan; y si, atendida la esencia de las cosas, sería absolutamente imposible otro orden diverso del actual: estas cuestiones no le pertenecen; corresponden a la metafísica; y sea cual fuere la opinión que sobre ellas se adopte, no se alteran los resultados fenomenales que la experiencia y el cálculo enseñan al astrónomo.

23. De esto sacaremos la exacta noción del movimiento. Considerado trascendentalmente, es la alteración || de las relaciones entre los objetos extensos. Un cuerpo solo en el mundo, moviéndose, es un concepto imaginario; no hay relaciones cuando no hay extremos referibles; no habría, pues, movimiento no habiendo más que un cuerpo, y, por consiguiente, faltando los puntos de comparación.

24. Un cuerpo traspasando los límites del universo y moviéndose por un espacio completamente vacío es una imaginación vana. Los espacios imaginarios no son nada en la realidad; todo cuanto decimos de ellos o con relación a ellos no puede sufrir el examen de la razón (véase *Filosofía fundamental*, l. 3.º) [vol. XVII].

25. En la idea del espacio, o sea la extensión en general (20), se funda la geometría; pero es de notar que esta idea por sí sola no basta para la ciencia. Son necesarias las de ser y no ser en cuanto entran en el principio de contradicción; las de unidad y número para la medida; sin ellas no se puede dar un paso. La idea de extensión en abstracto nos ofrece un campo inmenso, en que la ciencia no encuentra límites; pero campo estéril si no se le fecunda con otra clase de nociones. La idea más cercana a las sensaciones es también la menos intelectual. El silencio, la muerte, la soledad, la inercia, la nada, no tienen expresión más propia que la de un espacio vacío (véase *Filosofía fundamental*, l. 4.º, c. V) [vol. XVIII]. ||

CAPITULO III

NATURALEZA DE LA IDEA Y DE LA PERCEPCIÓN

26. Las ideas pueden ser consideradas en su naturaleza propia, en sus relaciones mutuas o con los objetos y en su origen.

La idea en sí misma, tomando esta palabra en su mayor generalidad, es la representación interior de un objeto. Por representación no entiendo aquí imagen o semejanza, sino el fenómeno interno que nos hace conocer la cosa. A ese fenómeno, sea lo que fuere, por cuyo medio conocemos, se le puede llamar representación, porque presenta a nuestra inteligencia la cosa conocida.

27. Las afecciones de nuestra alma no son ideas sino en cuanto representan un objeto en la realidad o en la apariencia; así es que no se llaman ideas los sentimientos ni los actos de la voluntad, porque aun cuando afecten de una manera particular a nuestra alma y la encaminen a un objeto, no se lo representan, sino que se lo suponen representado. La representación de la justicia es una idea, mas no lo es el amor de la misma justicia; la representación de un amigo es una idea, pero no lo es el sentimiento de amistad que nos liga con él.

28. Si llamamos idea a toda afección representativa, podremos dar este nombre a las imágenes sensibles; mas para evitar las equivocaciones será bueno añadir el adjetivo sensible, y así no se la confundirá con la pura o intelectual, que es la que propiamente se llama idea.

29. La representación puede ser considerada con relación al sujeto o al objeto: en el primer caso se llama propiamente idea, en el segundo percepción. Hay en mi interior la representación del triángulo: si a este fenómeno interno le miro en cuanto me ofrece un objeto, que es el triángulo, le llamaré idea; pero si le considero en cuanto mi espíritu por medio de él conoce el triángulo, le llamaré percepción.

30. Se ha disputado sobre si la idea es distinta del acto perceptivo, opinando algunos que estas dos cosas son una sola, presentada bajo dos aspectos diferentes, y creyendo otros que son distintas. Según la primera opinión, no hay más en el alma que el ejercicio de la actividad, y sus representaciones pueden compararse a un movimiento, el cual no tiene forma distinta de la acción: en el sistema opuesto, las

ideas son una especie de cuadros que representan los objetos, y las percepciones son los actos del alma con que mira, por decirlo así, aquellos retratos. ||

Ambas opiniones tienen en su apoyo argumentos graves; pero la primera parece más filosófica, y la segunda más acomodada a una explicación vulgar.

31. La distinción entre el acto perceptivo y la idea no debe admitirse sin pruebas: el fenómeno de la representación interna es simple, como que pertenece al orden intelectual; y, por tanto, los que afirman la identidad entre la percepción y la idea están, por decirlo así, en posesión, y a sus adversarios les incumbe probar que esta posesión no es legítima. Hay, además, en las escuelas una máxima que parece tener aplicación aquí: *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora;* no se debe, pues, distinguir sin necesidad. Veamos qué razones pueden señalarse en apoyo de semejante distinción.

32. La representación es una imagen del objeto; la percepción es un acto del alma con que se da cuenta a sí propia de la representación; estas dos cosas son diferentes por sí mismas, así como lo son el objeto presentado a nuestros ojos y el acto sensitivo con que le vemos.

33. Este argumento es especioso, pero flaquea por varias partes. En primer lugar, es falso que la representación sea siempre una imagen del objeto. Esto pudiera tener lugar en las representaciones sensibles, mas no en las puramente intelectuales. La palabra imagen tiene un sentido tratándose, por ejemplo, de la representación de un edificio, de un país, de || un animal, de un hombre; pero ¿qué significa imagen de una relación, de un espacio de tiempo, del ente, de la substancia, de lo simple y de otras cosas semejantes? Aun tratándose de objetos sensibles es menester recordar que es inexacto el que su representación sea una imagen propiamente dicha; ya hemos visto *(Estética,* c. XI) que, excepto la extensión, nada correspondía en lo exterior que pudiera referirse a la sensación como original a la copia. Los colores no están en los objetos, sino en los sujetos que los sienten; en aquéllos no hay más que el principio de causalidad física u ocasional para producir esa afección interna llamada sensación de color.

34. Prescindiendo de la inexactitud con que se llama a las ideas imágenes de los objetos, y admitiendo que lo sean en realidad, no se infiere que la percepción haya de ser distinta de la idea; ¿cómo se puede probar que el simple acto del alma no baste para representar al objeto como la copia al original? Si esto se verifica de una modificación del alma que llamamos idea, ¿por qué no podremos admitir que esta modificación es el mismo acto del alma?

35. La relación de la idea al objeto y la de la percepción al sujeto nada prueba en favor de la distinción: una misma cosa puede tener varios aspectos; el movimiento de mi brazo, siendo uno mismo, tiene relación con el sujeto cuyo es y con el objeto a que se dirige. Si se replica que el ejercicio de la actividad es una cosa puramente subjetiva, y que la || representación es objetiva, observaré que se comete una petición de principio: precisamente lo que se busca es si el acto puede ser representativo del objeto, y, de consiguiente, si es puramente subjetivo o no; argumentar que el acto perceptivo no es idea porque este acto es puramente subjetivo, es dar por supuesto lo mismo que se busca.

36. Además tampoco es exacto que la percepción sea una cosa puramente subjetiva; aun cuando supongamos la idea distinta de la percepción, siempre hemos de admitir que este acto se refiere a la idea, y hasta al mismo objeto; pues de otro modo no percibiríamos la cosa representada.

37. Los argumentos que se fundan en que el entendimiento es una especie de materia o potencia que debe ser actuada por la idea como por una forma, o suponen lo mismo que se busca o se fundan en comparaciones de objetos sensibles, las que no pueden probar nada perteneciendo a un orden tan diferente

38. Una razón hay muy poderosa a primera vista, y es la que se funda en la separación de las ideas y de las percepciones; hela aquí en breves palabras. La experiencia nos enseña que muchas veces teniendo idea de las cosas carecemos de su percepción; nadie dirá que al dormir perdemos todas las ideas, o que nos faltan cuando no las percibimos actualmente; y, sin embargo, es cierto que en no pensando en una idea || no tenemos su percepción, y que al dormir con sueño profundo no percibimos nada; luego las ideas permanecen desapareciendo la percepción; luego la idea y la percepción son cosas distintas, pues que hasta llegan a encontrarse separadas.

39. La primera solución que ocurre a esta dificultad apremiadora es la que ofrece el sistema de Descartes, Leibniz y otros filósofos eminentes; esto es, que el alma siempre piensa, y que la diferencia entre sus diversos estados sólo consiste en la mayor o menor viveza de las percepciones, y, por consiguiente, en la mayor o menor capacidad de las mismas para dejar huella en la conciencia. Según esto, podría responderse que mientras la idea se conserva, hay percepción; aunque ésta es a veces tan débil que no la advertimos ni podemos recordarla. Pero no quiero echar mano de esta solución, ya porque el hecho en que se funda es afirmado gratuitamente, ya porque entonces deberíamos ad-

mitir que tenemos simultáneamente y siempre todas las percepciones, ya también porque no hay necesidad de semejante efugio cuando se puede encontrar una solución cumplida.

40. El espíritu, después de haber ejercido su actividad, conserva cierta disposición para volver a ejercerla en el mismo sentido; disposición que si llega a estar arraigada y a facilitar notablemente el acto, se apellida hábito; esto se verifica en todas las afecciones de nuestra alma, sean o no representativas. || La experiencia enseña que a más de los hábitos intelectuales los hay también relativos al sentimiento y a la voluntad. Para tener la facilidad de sentir o querer lo mismo que hemos sentido o querido otras veces, no necesitamos conservar en el alma una especie de formas de sentimiento o de voluntad de que echemos mano en cada ocasión, como de una especie de trajes que nos ponemos o quitamos según la oportunidad; basta que haya en nuestro espíritu eso que llamamos disposición, hábito o como se quiera, que nos hace fácil la repetición de actos que habíamos ejercido otras veces. Aplíquese esto mismo a las ideas, y resultará que no hay necesidad de mirarlas como una especie de tipos que conservemos en depósito a la manera de los cuadros de un museo, pues que el fenómeno de la desaparición y reproducción de las representaciones se explica perfectamente con esa disposición de repetir un acto que otras veces hemos ejercido. Tengo una representación actual, ésta desaparece. ¿Qué resta en mi espíritu? La disposición para repetirla; del mismo modo que si tengo un sentimiento y éste desaparece, no queda en mi espíritu nada más sino la disposición para sentir de nuevo lo mismo que había sentido otra vez.

41. Las ideas consideradas de este modo nada tienen de pasivo; son todo actividad; la idea en acto o percibida es el ejercicio de una actividad; la idea habitual es la disposición a este ejercicio. Así, pues, la idea es siempre o fuerza activa o acción (véase *Filosofía fundamental*, l. 4.°, c. IV) [vol. XVIII]. ||

CAPITULO IV

Clasificación de las ideas

42. La clasificación de las ideas en cuanto puede servir a mejorar la percepción queda explicada en la *Lógica* (l. 2.°, c. II) [vol. XX]. Pero la ideología exige ulteriores aclaraciones de algunos puntos que allí se indicaron; y requiere además que se establezcan nuevas divisiones que en aquel lugar no habrían sido oportunas.

43. Idea simple es la que representa una cosa simple, o una sola nota de un objeto compuesto. Se la reconoce en que no se la puede descomponer en otras; y, por consiguiente, ni explicarla con varias palabras que contribuyan a formar un sentido total.

44. Entre las ideas sensibles es simple la del color, porque no se puede descomponer en otras; y por la misma razón lo es la de otra cualquiera sensación considerada aisladamente. De todas se verifica que no es dable expresarlas con un conjunto de palabras que integren el significado. A quien || carezca de un sentido es imposible darle idea de la sensación correspondiente; todas las explicaciones del mundo no harían entender a un ciego de nacimiento lo que es el color, ni a un sordo lo que es el sonido.

45. Idea compuesta es la que representa un objeto compuesto, o un conjunto de notas o aspectos de uno simple. La idea de una figura humana es compuesta. porque expresa un objeto que lo es; substancia inteligente y libre es una idea compuesta, porque aunque exprese un objeto simple, lo presenta bajo diferentes aspectos, substancia, inteligencia. voluntad, libertad.

Se conoce si una idea es compuesta en que se la puede explicar con varias palabras que completan un sentido total; a un hombre que no hubiese visto jamás un león, se le podría dar idea de él explicando con palabras el conjunto de propiedades que caracterizan a este animal.

46. Todas las representaciones sensibles, no obstante su inmensa variedad, se reducen a cinco elementos simples, que son las afecciones de los sentidos; y aun hablando en rigor deben eliminarse de éstas las del oído, gusto, olfato y algunas del tacto por no ser representativas (*Estética*, capítulo XI). De la propia suerte todas las ideas del orden intelectual puro se descomponen en muy pocos elementos, los

que con sus innumerables combinaciones ofrecen una variedad asombrosa. ||

47. Idea intuitiva es la representación de un objeto que se nos ofrece por sí mismo, como sucede en la figura de un hombre a quien vemos y con quien hablamos.

48. Idea no intuitiva, que también podríamos llamar concepto, es la representación de un objeto que no se nos ofrece por sí mismo; como una persona a quien no hemos visto ni tratado nunca, y cuya figura, modales, carácter y demás cualidades se nos describen.

49. La idea intuitiva es o inmediata o mediata: la primera nace de la presencia del mismo objeto; la segunda dimana de otro que le representa. Tengo un hombre a la vista; así adquiero idea intuitiva inmediata de su figura. El hombre no está presente, me he de contentar con su retrato; así adquiero la idea intuitiva mediata. No hay ni lo uno ni lo otro, pero de palabra o por escrito se me explica la figura de aquel hombre; así se forma la idea no intuitiva, o el concepto, o idea conceptual.

Otro ejemplo: Pienso en mi sensibilidad: la idea es intuitiva e inmediata, porque mis sensaciones me están inmediatamente presentes; pienso en la sensibilidad de otro hombre, la idea es intuitiva mediata, porque sus sensaciones no me están inmediatamente presentes y me he de limitar a contemplarlas en las mías como un original en su retrato, o más bien como una nueva especie de sensibilidad que no hay en mí, y de la cual se me dan algunos caracteres; la idea no || es intuitiva, sino conceptual, porque me la he de formar con la reunión de varias notas que se me indican.

50. Por la definición y los ejemplos se echa de ver que una de las diferencias fundamentales entre las ideas intuitivas y los conceptos es que en aquéllas el objeto se nos da, permaneciendo el entendimiento en un estado casi pasivo, sin más acción que la indispensable para percibir lo que se le ofrece; pero en los conceptos la facultad perceptiva elabora su representación, ya sea reuniendo varias notas y formando de ellas un todo, ya sea abstrayendo una idea y como separándola de otras que la acompañaban.

51. No se debe confundir el carácter de simple con el de intuitiva, ni el de compuesta con el de no intuitiva. Una idea puede ser intuitiva y compuesta al mismo tiempo, como acontece en muchas de las sensibles y también en las que nos representan un conjunto de fenómenos internos puramente intelectuales. Por el contrario, una idea simple puede ser no intuitiva: tal es la de ser o ente en general: pues que no tenemos intuición de ningún objeto de esta naturaleza; y, sin embargo, la idea de ser es simplicísima, y es absolutamente imposible el descomponerla. El

modo con que se forma no es de agregación, sino de abstracción, como veremos en su lugar.

52. Ideas universales son las que expresan una cosa común a muchos. Se dividen en determinadas || e indeterminadas. Las determinadas encierran alguna propiedad que hace concebible la existencia del objeto; las indeterminadas expresan una razón general de los objetos, la cual no es bastante para hacernos concebible la existencia de los mismos. Estas definiciones se entenderán mejor con los ejemplos.

La idea de ser sensible es determinada, porque contiene una propiedad bajo la cual puedo concebir existente el objeto. La de substancia es indeterminada, porque considerada aisladamente no me hace concebible la existencia de ningún objeto. Si se me habla de una substancia existente, preguntaré si es inteligente, si es sensitiva, si es viviente, o al menos si es corpórea o incorpórea: necesito alguna de estas propiedades u otras semejantes para concebir realizada la substancia. No me basta considerarla como una cosa permanente en general, ni como un sujeto de modificaciones también en general; para concebir que lo permanente existe, necesito saber que lo permanente es algo con tal o cual propiedad, aunque yo no la conozca; para concebir un sujeto de modificaciones como existente, necesito saber que las modificaciones son tales o cuales determinadamente, aunque me sean desconocidas: si esto me falta no conozco un objeto real ni posible, sino una razón general de una clase de objetos (véase *Filosofía fundamental*, l. 4.°, cc. XI, XV y XXI) [vol. XVIII].

53. El acto con que el alma dirige su atención sobre sus propios fenómenos se llama reflexión; y las ideas que de esto resultan se denominan reflejas. || Todas las demás se apellidan directas. Pienso en la virtud, mi percepción y la idea son directas; pero si pienso en el mismo pensamiento sobre la virtud, la percepción y la idea son reflejas. ||

CAPITULO V

ORIGEN DE LAS IDEAS

54. Se llaman ideas innatas las que no hemos adquirido, sino que se hallan en nuestro entendimiento, independientemente de todas las causas externas, exceptuando la primera, que es Dios. Creen algunos que todas las ideas son

adquiridas; otros opinan que todas son innatas; de suerte que, según éstos, pensar es recordar.

Mucho se ha disputado en pro y en contra, pero no corresponde a este lugar el dar cuenta de la variedad de opiniones; y así me limitaré a establecer la doctrina que me parece más probable. Para mayor claridad la consignaré en proposiciones, de las cuales cada una se refiera a un orden de ideas.

55. Las representaciones sensibles no son innatas.

La experiencia enseña que en faltando un sentido faltan las sensaciones correspondientes a él; luego todas nos vienen de lo exterior. Decir que estas representaciones sensibles existían ya en nuestra alma, || y que se excitan con la acción de los cuerpos sobre los órganos, es afirmar una cosa sin ninguna razón para apoyarla. Además, ¿quién nos hará creer que teníamos en nuestro interior la representación de cuanto hemos visto, oído, tocado, olido y gustado? Estas aserciones, tan extrañas como gratuitas, son indignas de una filosofía.

56. Las ideas intuitivas, sean sensibles o intelectuales, no son innatas.

La intuición supone la presencia de un objeto: éste para nosotros, o pertenece al mundo corpóreo, o somos nosotros mismos, en cuanto percibimos nuestros actos por medio de la conciencia: luego toda intuición se refiere o a una representación sensible o a un acto de nuestro espíritu. La representación sensible no es innata (55); el acto de nuestro espíritu no puede existir hasta que se pone en ejercicio nuestra actividad: luego ninguna idea intuitiva es innata.

57. Las ideas no intuitivas, sean del orden que fueren, no son innatas.

La experiencia enseña que semejantes ideas nacen de las intuitivas fecundadas por la actividad intelectual: las intuitivas son los elementos de que se forman las que no lo son; el entendimiento los reúne, los combina y modifica de diversas maneras, dándoles unidad para que formen un concepto total.

58. Las ideas universales determinadas no son innatas. ||

Una idea universal es o una idea intuitiva generalizada o un concepto; en ninguno de los dos casos puede ser innata. La universalidad sólo le añade el que prescinde de las condiciones individuales si es específica, o de las diferencias específicas si es genérica: para prescindir basta la actividad intelectual que se fija en una nota sin atender a las demás. Luego la fuerza intelectual con que prescindimos es suficiente para engendrar una idea universal determinada.

59. Las ideas indeterminadas no son innatas.

Estas se reducen a percepciones generales de un aspecto de los objetos, como ente, substancia, accidente, etc.: consideradas en sí mismas no nos ofrecen un objeto realizable. ¿Con qué fundamento las miraremos como tipos preexistentes en nuestra alma antes del ejercicio de toda actividad? La fuerza de abstraer, ¿no basta acaso para producir la indeterminación de la idea?

60. Según hemos visto (c. IV), la percepción no se distingue de la idea: luego cuando no hay percepción no hay idea; luego el decir que hay ideas innatas antes de que pensemos equivale a decir que hay actos intelectuales antes que nuestro espíritu ejerza su actividad, lo que es contradictorio.

61. ¿Qué hay, pues, en nuestro interior antes que recibamos impresiones de lo exterior? Un principio activo con facultades para sentir y conocer, mediante || la determinación de ciertas causas u ocasiones excitantes.

62. El orden intelectual no depende todo de la experiencia, aunque no haya ideas innatas; porque si bien nuestra actividad no se despliega sin las impresiones, no obstante, una vez desplegada no puede ejercerse sino con sujeción a ciertas leyes de que no le es dable prescindir. Entre éstas ocupa el primer lugar el principio de contradicción: es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo. Tan pronto como el espíritu ejerce su actividad se halla sujeto a este principio como a una condición necesaria, no sólo para todos sus actos, sino también para todos sus objetos.

63. Los elementos primitivos de nuestra inteligencia son dos: la intuición de la extensión como base de todas las representaciones sensibles, y de la idea de ente como fundamento de todos los conceptos; pero ambas cosas se hallan *a priori* sometidas a la ley del principio de contradicción, y *a posteriori* a los datos suministrados por la experiencia externa e interna. Estos elementos no preexisten en nuestro espíritu sino en germen; esto es, en las facultades perceptivas, las que se desarrollan cuando se ofrecen las causas u ocasiones excitantes (véase *Filosofía fundamental*, l. 4.°, c. XXIX) [vol. XVIII].

64. Nótese bien que con esta doctrina nada se prejuzga respecto al carácter de la influencia del || cuerpo sobre el alma, ni sobre las relaciones de la sensibilidad con la inteligencia: sólo se combate la opinión de los que miran las ideas como una colección de tipos preexistentes en nuestro espíritu, anteriormente a todo ejercicio de actividad.

No se admiten esos tipos; pero se reconoce una actividad primitiva, no sólo en el orden sensible, sino también en el intelectual puro.

No se hace del espíritu un lienzo donde se hallen pintados de antemano los objetos, sino una fuerza generadora que, dadas ciertas condiciones, produce sus fenómenos, como la tierra fecundada por la lluvia y los rayos del sol se cubre de lozana vegetación que la enriquece y hermosea. ||

CAPITULO VI

Ideas de ser y no ser, posibilidad e imposibilidad, necesidad y contingencia

65. La idea del ente es la de ser, de existencia, de algo, de cosa; palabras que vienen a significar lo mismo; no hay medio de explicarla a quien no la conciba; la diferencia de expresiones sólo sirve para llamar la atención del espíritu, haciendo que se fije en esa razón general que halla en todos sus actos y en todos sus objetos: *ser*. Esto indica que la idea es simple (43).

66. No concebimos nada real ni posible que no tenga alguna propiedad; un ser que no fuese más que ser, de tal modo que no pudiésemos decir de él que es simple o compuesto, activo o pasivo, sensible o insensible, inteligente o no inteligente, no concebimos que puede ser real. En Dios hay la plenitud de ser, el ser por esencia; de El se dice con toda propiedad: *El que es*, según la sublime expresión del Sagrado Texto; pero este Ser no es un ser vago sin ninguna propiedad, es un Ser inteligente, libre, todopoderoso, || y que posee formalmente todas las perfecciones que no implican imperfección.

De lo dicho se infiere que la idea de ente o de ser considerada en general es de las que hemos llamado indeterminadas (52).

67. Como la idea de ser la encontramos en todo, acompaña por necesidad a todas nuestras percepciones; pero no se nos presenta pura hasta que con la abstracción separamos de ella todos los elementos que no le pertenecen. Cuando pensamos en un cuerpo, pensamos en una cosa que es: la idea de ser se halla, por consiguiente, envuelta en la idea de cuerpo, pero no la percibimos directamente hasta que, prescindiendo de que el objeto sea simple o compuesto, substancia o accidente, le miramos sólo como una cosa, como algo que es; entonces hemos llegado a la idea pura del ente.

68. Percibir la negación es muy distinto de no percibir; no es lo mismo percibir que una cosa no es, que el no percibir la cosa; luego la percepción de la negación es un acto positivo, y, por consiguiente, la idea de negación puede llamarse en algún modo positiva.

La idea de la negación es la percepción del no ser.

69. La combinación de las dos ideas, ser y no ser, es un elemento primordial de nuestro espíritu, y en ella se funda el edificio de nuestros conocimientos.

Salta a los ojos que el principio de contradicción no encierra más que la combinación de ser y no ser: || es imposible que una cosa *sea* y *no sea*. La sola idea del ser no engendra el principio de contradicción; si con el ser no se une el no ser, no hay contradicción ninguna (véase *Filosofía fundamental*, l. 5.°, cc. I. II, III y IX) [vol. XVIII].

70. El ser puede tomarse de dos maneras: substantiva o relativamente: es substantivo cuando expresa simplemente la existencia; es relativo cuando expresa el enlace de dos ideas. «El sol es»; aquí el verbo ser significa la existencia del sol, y, por consiguiente, es substantivo. «El sol es luminoso»; aquí el verbo ser expresa el enlace del predicado, luminoso, con el sujeto, sol.

71. Lo que se dice del ser puede decirse del no ser. «El centauro no es» equivale a decir: «el centauro no existe», o a negar su existencia, en cuyo caso el no ser se toma relativamente, pues prescindiendo de la existencia o no existencia del centauro, sólo se niega el predicado, caballo, del sujeto, centauro.

72. La idea de ser tomada relativamente se aplica a todo, tanto a lo real como a lo posible: se puede decir: «los radios de un círculo son iguales, los ejes de una elipse no son iguales», aunque no hubiesen existido ni hubiesen de existir jamás círculos ni elipses.

73. El ser tomado relativamente puede limitarse a un orden puramente ideal, prescindiendo de toda realidad; pero aun en este caso va envuelto en la || afirmación o negación la hipótesis de la existencia real. Estas proposiciones: «todos los diámetros de un círculo son iguales, los diámetros son duplos de los radios», equivalen a estas otras: «si existe un círculo, todos sus diámetros son iguales y son duplos de los radios».

74. Hay, pues, una diferencia esencial entre los significados de la palabra *ser*, tomada substantiva o relativamente: en el primer caso expresa la existencia; en el segundo la relación de una idea con otra. Pero como no hay combinación posible de ideas en no suponiendo un orden siquiera posible, tenemos que el ser tomado relativamente implica la hipótesis de la existencia siquiera posible y a ella

se refiere (véase *Filosofía fundamental*, l. 5.º, cc. III y VII) [vol. XVIII].

75. ¿Qué es la posibilidad? Es la no contradicción de dos ideas. Su contradicción es la imposibilidad. Una línea de tres pies es posible, porque no hay contradicción entre las dos ideas, línea y longitud de tres pies. Una línea recta curva es imposible, porque hay contradicción entre la recta y la curva.

De esto se infiere que la imposibilidad metafísica o absoluta, de que hablamos aquí, se funda en el principio de contradicción; éste es la piedra de toque para apreciarla.

76. Todo ser no contradictorio es posible; en cuyo sentido se puede decir que los que existen realmente son posibles; mas esta palabra se suele aplicar || a lo que no es, pero puede ser. Algunos llaman a ésta posibilidad pura, porque no tiene mezcla de existencia (véase *Filosofía fundamental*, l. 5.º, cc. IV y V) [vol. XVIII].

77. Necesario absoluto o metafísico es aquello cuyo opuesto implica contradicción: es necesario que seis y cuatro sean diez, porque repugna el que sean más ni menos; es necesario que el todo sea mayor que la parte, porque no puede ser igual ni menor.

78. Todo aquello cuyo opuesto no implica contradicción es contingente. El universo lo es, porque no había contradicción en que no existiese; y así habría sucedido si Dios no le hubiese criado.

79. Luego todo ser es o necesario o contingente; pues que estas dos palabras expresan el sí y el no, entre los que no hay medio. Necesidad y contingencia son ideas contradictorias. Todo lo no necesario es contingente; todo lo no contingente es necesario.

80. La existencia de un ser es absolutamente necesaria cuando su no existencia implicaría contradicción. Esta necesidad conviene tan sólo a Dios. La que se halla en las criaturas se refiere únicamente a sus esencias; así, es necesario que los radios de un círculo sean iguales, lo cual se verifica en el supuesto de que exista un círculo, pero no habría contradicción en que no existiese ninguno. El hombre es necesariamente racional, en el supuesto que exista; || pero como podría no existir, su racionalidad no es necesaria sino condicionalmente.

81. Tenemos idea de la necesidad como se manifiesta por la definición que damos de la misma. En cuanto se refiere a las esencias de las cosas, o a relaciones de las ideas, es el fundamento de las ciencias; pues que no hay ciencia cuando sólo se trata de cosas que pueden ser y dejar de ser. Si el triángulo pudiese ser círculo y el círculo triángulo, la geometría sería imposible.

82. La necesidad debe convenir también a la existencia de alguna cosa, pues que si todo fuese contingente, todo habría podido ser y no ser; por tanto, no habría ninguna razón para que existiese ahora algo. Luego ha de haber un ser cuya existencia sea absolutamente necesaria: este ser es Dios.

83. La necesidad de las criaturas es una necesidad de conveniencia de un predicado a un sujeto, es la del ser tomado en sentido relativo; la necesidad de Dios es absoluta, se refiere a su existencia, al ser tomado substantivamente.

84. Lo absolutamente necesario se llama a veces incondicional, porque no depende de ninguna condición; así todo lo contingente se podrá llamar condicional, porque depende de aquello que le da la existencia, y las propiedades sólo le convienen positivamente en el supuesto que exista. ||

CAPITULO VII

Ideas de unidad, distinción, número, identidad y simplicidad

85. Los juicios negativos son imposibles sin la idea de negación: faltando la idea del no ser, la expresión A no es B, fórmula general de todas las proposiciones negativas, carece de sentido.

86. Cuando comparamos dos cosas y hallamos que la una *no es* la otra las llamamos distintas; si la una *es* la otra, decimos que son idénticas, que no hay dos, sino una; de esto se infieren las definiciones siguientes:

87. La distinción en las cosas es el no ser la una la otra. La idea de distinción es la percepción de este no ser relativo.

88. La identidad en la cosa es la cosa misma. La idea de identidad es la percepción de la misma cosa, sin mezcla de un no ser relativo. ||

89. El número en las cosas es el conjunto de objetos de los cuales el uno no es el otro. La idea de número es la percepción de este conjunto.

90. La unidad en la cosa es la cosa misma, sin mezcla de distinción. La idea de unidad es la percepción de la cosa sin mezcla de no ser relativo.

91. La unidad puede ser considerada absolutamente, y en este caso es metafísica, y en su fondo es lo mismo que

la identidad; o ser concebida como un elemento generador de la cantidad, en otros términos, como una cosa cuya repetición forma el número; entonces es matemática.

92. La unidad puede ser real o facticia: la real excluye toda distinción; la facticia incluye varios objetos realmente distintos, pero ligados entre sí con cierta relación. Un objeto que carezca absolutamente de partes es uno con unidad real, porque en él no se encuentra distinción; tal es la substancia de los espíritus. Esta unidad se llama simplicidad. Pero un objeto compuesto, como lo son todos los corpóreos, no es uno sino en cuanto sus partes, aunque realmente distintas, están ligadas con cierta relación: esto más bien debe llamarse unión que unidad. Lo que es uno de este modo se llama compuesto.

Luego, hablando en rigor metafísico, sólo los seres simples tienen verdadera unidad. ||

93. Como lo compuesto se resuelve en lo simple, y antes de la composición se conciben las partes, pues que no es posible la unión sin cosas que se unan, resulta que un ser compuesto no es más que un conjunto de seres simples. En esto se fundan los que creen que la materia está formada de átomos inextensos. Los que no quieren concederlo han de apelar a la divisibilidad infinita, y no sueltan con esto la dificultad. La divisibilidad supone la preexistencia de las partes en que se hace la división; si se admite divisibilidad infinita será preciso afirmar la existencia de infinitas partes.

Estas serían simples o compuestas; y o se llega a los átomos simples, o se cae en las series de la divisibilidad infinita.

94. Ser, unidad y simplicidad expresan en rigor metafísico una misma cosa bajo aspectos diferentes, y son propiedades trascendentales sin las que no puede concebirse nada real (véase *Filosofía fundamental*, l. 5.°, c. X) [vol. XVIII]. ||

CAPITULO VIII

Ideas de lo absoluto y relativo

95. Absoluto y relativo son dos ideas opuestas. Lo relativo lleva consigo un orden a otra cosa, lo absoluto no. La idea de padre es relativa, porque implica orden a un hijo; la de existir es absoluta, porque no envuelve otra. De esto

inferiremos las definiciones de lo absoluto y de lo relativo así en las ideas como en las cosas.

96. La idea relativa es aquella que necesita de otra como de su complemento, y sin esto no se puede concebir. Padre, hijo, todo, parte, mayor, menor, igual, desigual, semejante, desemejante, son ideas relativas, porque ninguna de ellas puede concebirse por sí sola, necesitando todas de un extremo que las complete.

97. Idea absoluta es la que se concibe por sí sola sin necesidad de complemento. Ser, bondad, sabiduría, cuerpo, espíritu, son ideas absolutas, porque no se refieren a otra. ||

98. Ser relativo es aquel que tiene cierto orden a otro, y sin lo cual no sería lo que es, en cuanto relativo. Este orden puede ser de dependencia, como en el efecto con respecto a su causa. Pero también puede no ser de dependencia, como si se funda en algo intrínseco de las cosas mismas, sin que la una tenga superioridad sobre la otra.

99. Ser absoluto es el que no se refiere a otro: tal es la Esencia Divina, que existe por sí misma, con necesidad absoluta, sin relación a nada que no sea ella misma. Cómo se encuentran en Dios relaciones lo explican los teólogos al tratar de un misterio augusto. ||

CAPITULO IX

Ideas de lo infinito y de lo finito

100. Finito es lo que tiene límites; infinito lo que carece de ellos.

101. Límite es la negación aplicada a un ser: el de una línea es la negación de su prolongación ulterior; el de una fuerza es la negación de más alcance; el de una inteligencia es la negación de más capacidad.

102. La palabra infinito, aunque en la apariencia negativa, es en realidad muy positiva. Infinidad es negación de límite, esto es, negación de negación, y, por consiguiente, afirmación. Decir línea infinita es afirmar la prolongación de la línea, y no como quiera, sino una prolongación sin término; decir fuerza infinita es afirmar el ilimitado alcance de la misma; decir inteligencia infinita es afirmar ilimitada comprensión intelectual.

103. Nosotros tenemos idea de lo infinito, como lo prueba evidentemente el que comparamos con ella || los objetos

para resolver si son finitos o infinitos. Se nos pregunta si es infinita una línea cuya longitud sea igual a un millón de millones de veces la distancia de la tierra a la más remota de las estrellas fijas, y sin vacilar respondemos que no, porque si bien la longitud de una línea semejante excede nuestra imaginación, sin embargo hallamos desde luego que no tiene la condición indispensable para la infinidad: el carecer de límite. Lo mismo se verifica en los demás objetos; lo que posee dicha condición lo llamamos infinito; lo que no la tiene, finito; luego hay en nuestra mente la idea de lo infinito.

Otra razón: Los hombres, al hablar de la infinidad se entienden perfectamente unos a otros: disputan sobre si tal o cual cosa es o no infinita; pero todos parten de una misma idea, pues no aplican la infinidad sino a lo que carece de límite; es evidente, pues, que tienen en su mente algo común que sirve de piedra de toque en sus disputas sobre la aplicación de la infinidad; de otro modo sus palabras carecerían de sentido y sería imposible que se entendiesen mutuamente.

104. La idea de infinidad no es intuitiva, sino general e indeterminada. La propia conciencia nos está diciendo que al pensar en lo infinito no se nos presenta ningún objeto determinado, sino que unimos en general a una cosa indeterminada la carencia de límite. ||

105. La idea de lo infinito es un concepto formado de dos también indeterminados: ser y negación de límite.

106. El no haber atendido al carácter indeterminado de la idea de lo infinito ha sido causa de que algunos negasen su existencia y otros se empeñasen en explicar la naturaleza de lo infinito de una manera poca satisfactoria. ¿Qué nos representa, han dicho unos, la idea de lo infinito? Al concentrarnos en nuestro interior queriendo reflexionar sobre lo que en ella se encierra, ¿no nos hallamos confusos, perplejos, dudando de si es una realidad o una ilusión? Esta sola duda, ¿no es un grave indicio de que, en efecto, es una ilusión y no una realidad? Para contestar a eso hablan algunos de lo absoluto y de no sé cuántas cosas, sin advertir que con semejante respuesta la vaguedad y la confusión, lejos de disminuir, aumentan.

La solución a la dificultad era muy sencilla diciendo: La idea de lo infinito no nos representa nada determinado, porque de suyo es un concepto indeterminado: los dos elementos de que se compone, ser y negación de límite, son lo más indeterminado que se pueda imaginar: exigir, pues, a la idea de lo infinito la representación de una cosa con sus caracteres propios es exigirle lo que no puede tener mientras conserve su indeterminación.

107. Cuando se dan condiciones determinadas bajo las

cuales se quiere aplicar la idea de lo infinito, || se obtienen los conceptos que a ellas corresponden; y si se alteran sin advertirlo dichas condiciones, parece que la idea de lo infinito conduce a resultados contradictorios. Hagamos algunas aplicaciones.

Una recta prolongada hasta lo infinito en la dirección del norte es infinita; pero se puede concebir otra mayor añadiendo a la primera la prolongación hacia el sur; parece, pues, infinita y no infinita a un mismo tiempo. ¿Hay contradicción? No; lo que hay es que hemos alterado la condición primitiva, pues que entonces aplicábamos la negación de límite a una sola dirección, y ahora la extendemos a las dos.

El valor lineal de una recta prolongada hasta lo infinito en sentidos opuestos parece infinito y al mismo tiempo no infinito; pues que al lado de aquella recta se puede tirar una curva que en ondulaciones vaya prolongándose en sentidos opuestos hasta lo infinito, en cuyo caso tendremos un valor lineal mayor que el primero, porque la longitud de cada porción de curva es mayor que la de cada porción de recta, y, por consiguiente, la totalidad de la longitud de la curva será mayor que la totalidad de la recta. ¿Hay contradicción? Tampoco: el sí y el no se refieren a cosas distintas; en el primer supuesto se aplicaba el concepto indeterminado de negación de límite a una línea recta; en el segundo a una curva, y en tal caso se nos presenta un nuevo orden de infinitos, porque es claro que el valor lineal será tanto mayor cuanto lo sea la curvatura, y ésta puede variarse creciendo hasta lo infinito (véase *Filosofía fundamental,* || l. 8.º, desde el c. I hasta el VIII) [vol. XIX].

108. Puede acontecer que el concepto de infinidad queramos aplicarlo bajo condiciones que lo repugnen; y entonces experimentamos una lucha entre la realidad y la idea. Para que se comprenda cómo esto sucede examinaremos la cuestión del número infinito.

109. Se ha disputado sobre la posibilidad del número infinito; yo creo que para resolver la dificultad conviene fijar las ideas de esta manera:

1.º Nosotros tenemos idea del número infinito.

2.º En esta idea vemos la imposibilidad de su realización.

110. Que tenemos idea del número infinito se prueba con la aplicación que hacemos de la misma: dado uno cualquiera, decimos que no es infinito; lo que no podríamos afirmar si no supiésemos lo que se entiende por número infinito. Algunos niegan la idea del número infinito, porque dado uno cualquiera podemos concebir otro mayor; y no advierten que esto, lejos de probar lo que ellos quieren, prueba todo lo

contrario; por lo mismo que con ningún número dado se puede agotar la extensión que en nosotros tiene la idea del número, se ve que su extensión es infinita.

El concepto de número infinito encierra dos: el de número y el de negación de límite. Es evidente || que nosotros podemos unir estos dos conceptos parciales, y que los unimos en efecto, como se echa de ver con la experiencia. Este concepto: número sin límite, es la piedra de toque que aplicamos a los números dados para inferir que no son infinitos.

111. Se nos objetará que concebido el número infinito podemos concebirle mayor, como multiplicándole por dos, por tres, etc.; pero yo digo que si concebimos realmente un número infinito no podemos multiplicarle ni aumentarle en ningún sentido sin incurrir en evidente contradicción; pues que por lo mismo que lo concebimos infinito le concebimos sin ningún límite, y, por tanto, incapaz de aumento y de multiplicación; antes, por el contrario, suponemos que encierra en sí el resultado de todos los aumentos y multiplicaciones posibles.

112. Al comparar este concepto con la realidad, hallamos que se contradicen: en este número infinito realizado se han de contar, como es evidente, las cosas finitas; esto no puede dar nunca un número infinito actual.

Demostración.—Para que haya un número infinito actual es necesario que existan actualmente todas las especies de seres posibles y todos los individuos posibles de cada especie; quiero suponer que las especies son infinitas, y los individuos también; y digo que ni aun en este caso existe un número actualmente infinito. Es evidente que en el número se debieran contar las modificaciones de los seres, y éstas no pueden || existir todas juntas, porque muchas son contradictorias. Por ejemplo: en el número debieran contarse los actos de nuestras almas, como el querer y el no querer, el amar y el aborrecer, el esperar y el temer: estos actos con respecto a un mismo objeto no pueden ser a un mismo tiempo; luego en ningún caso el número infinito estará completo. Los cuerpos en el espacio pueden tener posiciones diferentes, de las que las unas excluyen a las otras; cuando la luna está en oriente, no puede al mismo tiempo estar en poniente; cuando un hombre está sentado, no puede a un mismo tiempo estar en pie; cuando una porción de materia tiene la figura esférica, no puede al mismo tiempo tenerla cúbica. Luego, tomando un momento cualquiera, nunca existirá un número infinito actual; pero por grande que sea, se puede concebir otro mayor, que es el que reúna lo que existe, más lo que no existe.

113. Se dirá que esto no existe porque es contradictorio: no lo niego; antes, por el contrario, en esto me fundo para

decir que el número infinito realizado es contradictorio, y por lo mismo sostengo que el concepto general de número infinito se extiende más que el de ningún número real posible; pues éste, sea el que fuere, se halla condenado por la intrínseca necesidad de las cosas a no poder igualar el concepto general.

114. Supongamos realizado un número con todas las especies e individuos posibles: podemos reflexionar || sobre nuestro concepto del número infinito y decir: Para la verdadera infinidad del número se necesita absoluta carencia de todo límite; ahora bien, pensando en el conjunto de cosas que existen, le hallamos un límite, porque concibiendo aquel conjunto de unidades en general, le podemos añadir el conjunto de unidades que exprese las nuevas modificaciones que puedan sobrevenir. En el instante A el conjunto de unidades, por grande que sea, le supondremos expresado por M. En el instante B tendremos un conjunto nuevo de unidades que podremos expresar por N. Luego tendremos que el resultado N + M será mayor que N o que M solos. Luego ni N y M son infinitos absolutamente (véase *Filosofía fundamental*, l. 8.º, cc. IX y XIV) [vol. XIX].

115. Si la realización de un número infinito es contradictoria, lo será también la idea que tenemos del mismo; ¿y cómo es posible una idea contradictoria?

Esta es la objeción que se nos puede hacer; no será difícil desvanecerla. La idea de número infinito es un concepto en que entran los de número y negación de límite: los componentes, por sí solos, no implican contradicción; ésta nace cuando se los une. Como no es fácil apreciar de una ojeada la relación de ellos, creemos posible a primera vista que se hallen juntos en la realidad; pero al reflexionar descubrimos la contradicción que antes se nos ocultaba. Una persona puede tener este concepto contradictorio: un triángulo cuyos ángulos formen una suma mayor que dos rectos, y con relación a él ir midiendo || los ángulos de cuantos triángulos se ofrezcan, y resolver que no se acomodan a su concepto. Pero si luego analiza las ideas de suma de ángulos de un triángulo, y mayor de dos rectos, hallará que se había formado un concepto irrealizable, por absurdo. Lo mismo se verifica en nuestro caso.

116. La infinidad absoluta es la que no tiene límite de ninguna clase. Si viésemos intuitivamente al Ser absolutamente infinito, veríamos contenida en su unidad simplicísima toda la perfección que en las cosas finitas se halla dispersa en una variedad infinita; ahora estamos limitados a formar el concepto de aquella perfección infinita reuniendo todas las perfecciones y excluyendo toda imperfección.

117. Entre las cosas positivas hallamos algunas que se

excluyen recíprocamente, como el ser compuesto y el ser inteligente; así, para no reunir cosas contradictorias en el concepto del Ser infinito, nos vemos precisados a optar entre las varias propiedades positivas, admitiendo en él las que no incluyen imperfección y negando las otras, en cuanto incluyen imperfección; así decimos que Dios es inteligente; y este predicado, inteligencia, se lo aplicamos en todo el rigor de la palabra; pero no podemos decir que Dios es extenso, sino que contiene virtualmente toda la perfección que se halla en la extensión y en las cosas extensas. Pero de esto trataremos en otro lugar (véase *Filosofía fundamental*, libro 8.º, cc. XV, XVI, XVII y XVIII) [vol. XIX]. ||

CAPITULO X

IDEAS DE SUBSTANCIA Y MODIFICACIÓN

118. Tenemos idea de la substancia, pues que hablamos continuamente de ella: cuando se carece de la idea de una cosa es imposible expresarla.

119. La palabra substancia viene de *sub-stare*, estar debajo; con ella queremos significar lo que hay en los seres, permanente en medio de la variedad, y que es el sujeto de las transformaciones; así como llamamos modificaciones o accidentes a los *modos* de ser. Un trozo de cera puede tener sucesivamente las formas de esfera, de cubo, de casa. La cera es la substancia; las formas son las modificaciones o accidentes.

120. Se dice también que la substancia subsiste por sí misma; pero esta expresión no significa que el ser posea una independencia completa, sino que no está inherente a otro. En los objetos sensibles, por ejemplo, hallamos algo permanente en medio de las transformaciones, algo que no está adherido a otro; || a eso llamamos substancia corpórea, y no deja de serlo porque haya sido criada por otra y en su conservación dependa de una voluntad superior. La figura de un trozo de madera y el mismo trozo de madera se diferencian en que la figura está inherente a la madera, y no la madera a la figura; por esta razón la madera se llama substancia, y la figura modificación o accidente; pero ambas cosas, así en su primera existencia como en su conservación, dependen de un ser superior. Se dirá con verdad que la madera subsiste por sí misma, esto es, que para existir no está inhe-

rente a otro ser; pero no que subsista independientemente de una causa que la haya producido.

Los jóvenes deben penetrarse bien de la diferencia entre estos dos sentidos de la expresión «subsistir por sí mismo», pues que en la confusión de dos cosas tan diversas se halla fundado uno de los principales sofismas de los panteístas. Lo uno significa no existir a manera de modificación; lo otro no ser criado. El abuso que se hace de esta expresión «subsistir por sí mismo», exige que no se la emplee sin algunas aclaraciones; y tal vez sería bueno no servirse de ella en la definición de la substancia. Yo por lo menos lo hago así en la definición que doy más abajo (128).

121. La relación a las modificaciones no es esencial a la substancia; de otro modo sería preciso decir que no hay ninguna substancia inmutable; y que Dios, ser inmutable por esencia, no es substancia. En la idea de substancia entran las de *ser*, de permanencia, || de no inherencia a otro ser; la mutabilidad sólo conviene a las substancias finitas.

122. Si bien se observa, la definición de la substancia lleva consigo una idea negativa, la *no* inherencia; pero esta no inherencia implica una idea positiva. Lo que no está inherente puede subsistir por sí; y esta facultad ha de estribar en algo positivo: la escasez de nuestros conocimientos sobre la íntima naturaleza de las cosas nos impide el formarnos de esta cosa positiva un concepto cabal.

123. La idea de substancia la hallamos realizada en la experiencia. Esta nos atestigua que entre los objetos que se ofrecen a nuestros sentidos hay cosas que sirven de vínculo a una muchedumbre de sensaciones: un montón de trigo se reduce a harina; ésta se convierte en una pasta, la que, por la fermentación y el fuego, se transforma en pan; en la serie de sensaciones diversas que se nos han ofrecido con dichas transformaciones hallamos una cosa permanente que no está adherida a otra, y que es el sujeto en que se realizan todas aquellas mudanzas. Encontramos, pues, en la experiencia sensible la realización de la idea de substancia, por manera que la substancia corpórea, según nosotros la concebimos, es un ser no inherente a otro, y en el que se verifican las mudanzas que se nos ofrecen en los fenómenos sensibles.

124. Estas substancias corpóreas son muchas, como nos lo atestigua la experiencia; pues hallamos || esa variedad de fenómenos sensibles distribuídos en una porción de grupos, realizándose en ellos cosas no sólo distintas, sino también contradictorias. La sensación de un cuerpo que se mueve hacia la derecha nos presenta un hecho contradictorio del que nos ofrecería otro movido hacia la izquierda. Quien intentase sostener que no hay más que una substancia corpó-

rea, debía desechar enteramente el testimonio de los sentidos; en cuyo caso tampoco podrá decir que esta substancia sea una ni muchas, pues que en no dando crédito a los sentidos, nada se puede saber de los cuerpos.

125. La unidad de conciencia que experimentamos en nuestro interior nos ofrece la realización de la idea de substancia en un orden distinto del corpóreo. No podemos dudar de que el ser que piensa diversas cosas en nosotros es uno mismo; que es el mismo el que pensaba ayer y el que piensa hoy; luego tenemos en nuestro interior un ser permanente en medio de la variedad y que no está inherente a otro; antes al contrario, él es el sujeto en que se verifican continuas modificaciones de sensación, de sentimiento, de ideas, de actos de voluntad.

126. En la acción que ejercen sobre nosotros los demás seres sin nuestra voluntad, y a veces contra ella, tenemos una prueba incontestable de que somos distintos de los objetos que nos afectan.

De donde resulta que, aun prescindiendo del mundo externo, hallamos en los fenómenos de nuestro || interior la seguridad de que existe realizada la idea de substancia y de que en el universo no hay una sola, sino muchas.

127. La importancia y trascendencia de esta doctrina exige que la presentemos en resumen y con la mayor claridad posible.

En un tiempo en que el panteísmo devasta el mundo filosófico, jamás puede ser excesivo el cuidado que se ponga en deslindar estas ideas.

128. La definición de la substancia, tomada en general, es la siguiente: un ser permanente que existe sin estar inherente a otro al cual modifique.

129. Si la substancia es finita, podrá ser sujeto de modificaciones, pero este carácter lo tiene no como substancia, sino como finita.

130. La idea de substancia no es contradictoria con la de ser criado.

131. La experiencia externa e interna nos asegura de que hay en realidad seres que son substancias.

132. La misma experiencia nos cerciora de que no hay una sola substancia, sino muchas.

133. Modificación o accidente es un *modo* de ser de la substancia (véase *Filosofía fundamental*, l. 9.°) [vol. XIX]. ||

CAPITULO XI

IDEAS DE CAUSA Y EFECTO

134. Causa es lo que da el ser a otro, o lo que hace que una cosa que no era, sea. Efecto es aquello que recibe el ser.

135. De esto resulta que las ideas de causa y efecto son correlativas; no hay causa en ejercicio sin efecto en acto; no hay causa en potencia sin efecto en potencia.

136. La idea de causalidad implica relación del ser producente al producido, y se llama actividad o fuerza según los aspectos bajo que se la considera. Actividad significa la causalidad considerada en su relación con el sujeto que se pone en acto, que ejerce una acción. Fuerza significa la misma actividad en cuanto triunfa de resistencias.

137. El tránsito del no ser al ser no se verifica solamente de las substancias, sino también de sus modificaciones. Nuestro espíritu ha pasado del no ser al ser, y también pasan continuamente del no ser al ser los actos de nuestro entendimiento y voluntad; de no pensar pasamos a pensar, de no querer a querer, de no sentir a sentir, de no movernos a movernos. Una cosa análoga se verifica en todos los seres finitos.

Así como hay dos clases de seres, substancias y modificaciones (c. X), hay también dos clases de causalidad. Cuando lo que pasa de no ser a ser es substancia, el causar se llama criar, o sacar de la nada; cuando es modificación se llama formar, mudar. En la creación no se presupone nada preexistente: en la formación o mudanza preexiste la substancia que se transforma.

138. Luego la causalidad no se refiere sólo a substancias, sino también a modificaciones; y el universo entero con sus continuas mudanzas nos ofrece una serie continuada de causas y de efectos.

139. Preguntar, pues, si hay verdaderas causas es preguntar si hay mudanzas, si hay tránsitos del no ser al ser, para lo cual nos basta interrogar a la experiencia tanto interna como externa.

140. La idea pura de causalidad dimana de la simple combinación de las ideas de ser y no ser. Considerando el no ser, vemos evidentemente que no se puede dar a sí mismo el ser; de la nada sola no puede salir nada; luego el tránsito del no ser al ser supone un ser. Si admitimos por un momen-

to la nada absoluta, || no sería posible que nunca existiese alguna cosa; luego si existe algo, ha existido siempre algo, y no ha podido menos de existir.

141. Este ser que no ha podido menos de existir no somos nosotros, que antes no éramos y hemos comenzado a ser; tampoco es ninguno de los objetos del mundo corpóreo, pues que todos están sujetos a continuas mudanzas, y considerados en sí mismos podrían dejar de existir sin ninguna contradicción; luego ni en nosotros ni en el universo se halla el principio de la existencia, luego hay un ser que ni es nosotros ni el universo, y este ser es necesario y causa de todo.

142. Según las diferentes aplicaciones de la idea de causalidad resultan diferentes especies de causas; la que no depende de otra se llama primera, y las demás segundas.

La que produce el tránsito del no ser al ser se llama eficiente; la que sirve de materia, material; la que de forma, formal; la que mueve atrayendo al agente se apellida final. En la producción de un artefacto de carpintería, el carpintero es la causa eficiente; la madera, la material; la forma del artefacto, la formal; el dinero, la gloria, la comodidad, el cumplimiento del deber u otro fin que haya movido al artífice a trabajar es la causa final.

143. Reflexionando sobre estas diferentes especies de causas se nota que la verdadera idea de causalidad || no se halla sino en la eficiente: porque la material es una cosa que antes existía, y que, en vez de dar algo, recibe la forma; la formal es también producida, y antes es efecto que causa; y el fin en sí mismo no mueve sino en cuanto el artífice se lo propone y lo quiere; por manera que estas cosas se llaman causas en un sentido impropio, en cuanto contribuyen en algún modo a formar el nuevo ser aunque concurran a esto como una parte de él.

144. Entre las causas, unas tienen en sí mismas el principio de su determinación, otras lo reciben de fuera. El cuerpo que causa el movimiento de otro ha recibido esta causalidad por el impulso que él ha sufrido a su vez; sus funciones se reducen a transmitir lo que le han comunicado; es más bien un conducto que una causa. Por el contrario, el ser viviente encierra un principio de actividad que le produce sus mudanzas, y aun las mismas impresiones que recibe de fuera se subordinan a las leyes de este principio: un manjar metido en una bolsa causará en ella impresiones puramente mecánicas y químicas; pero si esta bolsa es un estómago, las impresiones causadas por el manjar están sometidas a la ley del principio vital que anima al estómago (véase *Filosofía fundamental*, l. 10.º) [vol. XIX].

145. De los seres que encierran en sí mismos el principio de sus determinaciones, unos las tienen necesarias, de

suerte que dada cierta condición no pueden menos de tenerlas; otros las tienen de manera que || siempre pueden no tenerlas; el principio conserva su actividad, pero puede ejercerla o dejar de ejercerla. Hay en nosotros un principio activo para percibir las sensaciones, el cual está sometido a una necesidad condicional; esto es, que puesto el cuerpo en tal o cual disposición, el alma no puede menos de experimentar tales o cuales sensaciones; por el contrario, el querer o el no querer está en nuestra mano: ni en lo exterior ni en lo interior hay ninguna causa necesaria de estos actos; siempre que queremos podemos no querer; siempre que no queremos podemos querer. La causa que tiene sus determinaciones sometidas a necesidad ejerciendo su acción de manera que no pueda menos de ejercerla, se llama necesaria; la que no está sometida a necesidad y que cuando ejerce un acto puede no ejercerle, se llama libre.

146. Luego la libertad de albedrío consiste en una actividad inteligente, que tiene en sí propia el principio de sus determinaciones, sin ninguna necesidad determinante, externa ni interna. ||

CAPITULO XII

Idea del tiempo

147. El tiempo es la sucesión, el orden del ser y no ser o de las mudanzas. La idea del tiempo es la percepción de dicha sucesión u orden.

148. El tiempo no es nada absoluto que exista o pueda existir separado de las cosas; una duración sin algo que dure, un orden de mudanzas sin algo que se mude, son ideas generales que sólo pueden concebirse por abstracción.

149. El tiempo está realmente en las cosas, pues que siendo la sucesión de las mismas, no puede menos de ser real cuando ellas se suceden realmente.

150. La idea del tiempo es de dos maneras: pura o empírica. La pura es la percepción general de un orden de mudanzas real o posible, prescindiendo de toda medida y hasta de toda aplicación a determinados objetos. La empírica o experimental es la que encierra una medida aplicada a ciertas mudanzas. || Percibo en general el orden entre el ser y el no ser: he aquí la idea pura del tiempo; percibo las mudanzas de la posición del sol y las sujeto a medida: he aquí la empírica.

151. En la idea empírica del tiempo entran tres elementos: una idea metafísica, otra matemática y un hecho de observación. La idea metafísica es la percepción del ser y del no ser; la matemática es la del número con que medimos esta sucesión; y el hecho de observación es el fenómeno de la naturaleza a que nos referimos, como el movimiento sideral, el solar, el lunar u otro cualquiera.

152. Así se explica cómo la idea del tiempo está ligada con la experiencia y cómo no. Sin la experiencia no percibimos las mudanzas, y en este sentido depende de ella la idea del tiempo. Pero una vez percibidas las mudanzas no podemos prescindir de las condiciones matemáticas y metafísicas que regulan nuestro entendimiento, y a que están sometidos también los objetos; en estas condiciones se funda la necesidad que hallamos en la idea del tiempo y la posibilidad de que nos sirva en las ciencias exactas.

153. Si no hay mudanzas no hay tiempo; el que concebimos antes y después de la existencia del mundo es un vano juego de la fantasía.

154. La relación de *antes* y *después* no se halla en la duración de un ser que no sufre ni puede sufrir || mudanzas; en la duración de este ser no hay pasado ni futuro, todo es presente; esa duración es su misma existencia necesaria, y se llama eternidad. Se la ha definido bien cuando se ha dicho que es la posesión perfecta y simultánea de una vida interminable: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

155. La idea del tiempo se explica por el principio de contradicción; puesto que el ser excluye al no ser y el no ser al ser, es imposible toda mudanza o todo tránsito del no ser al ser y del ser al no ser si no se admite un orden que haga desaparecer la contradicción. De esto se infiere que la idea de tiempo se refiere por necesidad a seres contingentes, esto es, a seres cuya existencia no excluya la no existencia; si se trata, pues, de un ser cuya existencia excluya absolutamente la no existencia, no se le puede aplicar la idea del tiempo sin incurrir en un absurdo (véase *Filosofía fundamental*, l. 7.°) [vol. XVIII]. ||

CAPITULO XIII

Verdades ideales y verdades reales

156. Las verdades ideales son las que consisten en la relación de las ideas prescindiendo de la realidad. Verdades reales son las que expresan un hecho o una cosa existente: «Tres más cinco es igual a ocho»; ésta es una verdad ideal, porque no se dice que existen tres, ni cinco, ni ocho, y sólo se afirma la relación de igualdad del tres más cinco con el ocho. «El volumen de la tierra es mayor que el de la luna»; ésta es una verdad real, porque expresa un hecho. «Es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo»; ésta es una verdad ideal, porque no se afirma que algo sea o no sea, sólo se establece que el sí y el no, respecto a una misma cosa y a un mismo tiempo, se excluyen. «Atendidas las observaciones astronómicas, es imposible que las estrellas no estén más distantes de nosotros que el sol»; ésta es una verdad real, porque afirma un hecho.

157. Las verdades ideales entrañan necesidad; al salir de ellas para entrar en el campo de las realidades, || sólo hallamos una absolutamente necesaria, Dios; pero a esta realidad infinita no la conocemos intuitivamente mientras estamos en esta vida. Cuando demostramos su existencia nos apoyamos por una parte en verdades necesarias, que son las ideales, y por otra en hechos contingentes, como son la existencia del mundo o la nuestra.

158. La necesidad de las verdades ideales se apoya en el principio de contradicción: la evidencia que las acompaña es una aplicación continuada de este principio. Ellas son las leyes fundamentales de nuestra razón; sin ellas es imposible pensar; la razón se convierte en un absurdo viviente.

159. Kant opina que las verdades necesarias no tienen valor sino con relación a la experiencia sensible; pero esta doctrina destruye los fundamentos de toda ciencia. Si, por ejemplo, al afirmar que es imposible que una cosa a un mismo tiempo sea y no sea, no podemos extenderlo a todo, sin excepción de ninguna clase, el principio vacila, o mejor diremos, se anula, porque si puede fallar en un caso podrá fallar en todos. Aquí la excepción no es sólo la limitación de la regla, es su muerte (véase *Filosofía fundamental*, l. 4.º, cc. IX, XIII, XIV, XV y XVI) [vol. XVIII].

160. En nuestros conocimientos entra una parte puramente ideal y otra real: la primera comprende todos los principios intrínsecamente necesarios; la || segunda, las proposiciones atestiguadas por la experiencia. Sin lo primero no podríamos generalizar y careceríamos de ciencia propiamente dicha; sin lo segundo nuestra ciencia no tendría aplicación, sería una estéril combinación de ideas. El principio de contradicción, por sí solo, no me conduce a ningún conocimiento positivo. ¿Qué adelanto con sólo saber que es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo? De esto no puedo sacar que algo sea o no sea; así estoy encerrado en un círculo de ideas puras; pero si la experiencia me enseña, por ejemplo, la unidad de mi conciencia, entonces la observación de este hecho, combinada con el principio de contradicción, me lleva a un resultado importantísimo, a saber, que el sujeto pensante es simple.

161. Imaginémonos un espíritu que poseyese toda la ciencia geométrica sin saber que exista algo extenso; su conocimiento sería puramente ideal; pero si por la observación llegase a conocer que existen seres extensos, aplicaría a éstos la geometría y entraría en las ciencias naturales.

162. De donde se infiere que hay en nosotros dos órdenes de conocimientos: unos puramente ideales, otros reales; que los primeros forman una verdadera ciencia, pero estéril para la realidad, y que los otros son un conjunto de observaciones que por sí solos no constituirían ciencia. La unión y combinación de estos dos elementos engendra la ciencia positiva, útil, en el orden moral, metafísico y físico. ||

163. Aunque estos dos elementos se distingan, no pueden separarse del todo: ninguna inteligencia puede estar limitada a un orden puramente ideal: cuando menos, tendrá el conocimiento de un hecho real: la conciencia de su existencia propia (véase *Filosofía fundamental,* l. 4.°, capítulo XIV) [vol. XVIII].

164. El elemento de observación o experimental es contingente para nosotros; el hecho primitivo y fundamental para nuestro conocimiento es la conciencia, y ésta no existía hace poco tiempo, como nos consta por experiencia; también se interrumpe frecuentemente con el sueño; y no vemos ninguna necesidad intrínseca de que continúe existiendo por su fuerza propia: cesaría de existir si Dios no la conservase.

165. A pesar de la contingencia del conocimiento experimental, la ciencia que de él nace es verdadera, porque envuelve la condición de que existía lo experimentado. Toda la ciencia que se refiere a las propiedades del espíritu hu-

mano se funda en el supuesto de que exista; pero mientras existe, la ciencia es verdadera realmente; y si no existiera, porque Dios no le hubiese criado, la ciencia sería verdadera hipotéticamente, y se podría decir lo mismo que en la actualidad, con la diferencia de que ahora se dice: «el espíritu humano *tiene* tales propiedades»; y entonces se diría: «el espíritu humano *tendría* tales propiedades». ||

166. Esto conduce a otra observación. Hasta los conocimientos puramente ideales envuelven en cierto modo la condición de la existencia de los objetos. «Aunque no existiese ningún círculo, se podría afirmar que sus diámetros son iguales»; y la proposición equivaldría a esta otra: «si existiesen círculos, sus diámetros serían iguales». La razón de esto se encuentra en que al establecer proposiciones puramente ideales, no afirmamos o negamos de nuestras ideas, sino de los objetos de las mismas; luego estos objetos deben ser considerados a lo menos en el orden de la posibilidad, refiriéndonos a ellos siquiera condicionalmente, pues de otro modo las proposiciones no significarían nada.

Al decir que los diámetros del círculo son iguales, claro es que no afirmo esto de mis propias ideas, donde no hay ni puede haber círculos ni diámetros; hablo, pues, de los círculos representados como posibles, y de ellos digo que, si existiesen, sus diámetros serían iguales.

167. La experiencia atestigua que hay en todos nosotros ciertas ideas comunes con una relación fija que no podemos alterar. Todos estamos seguros de que tres y cuatro hacen siete y no ocho; que los radios de un círculo son iguales; que el todo es mayor que su parte; que es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo. Estas verdades son comunes a todos los hombres, y el asentir a ellas no depende de la educación; pues que sería absurdo y hasta ridículo el sostener que podríamos creer lo contrario || si así se nos hubiese enseñado desde la infancia.

De esto se infiere que hay verdades universales y necesarias; y como éstas, son independientes de nuestra existencia, porque ellas existían antes que nosotros, y continuarían existiendo aun cuando nosotros dejásemos de existir, se sigue que hay una verdad necesaria en que tienen su fundamento todas las demás; que hay una fuente común donde las han bebido todas las inteligencias; que hay un espíritu causa de todos los espíritus.

168. Lo que llamamos ideas de las esencias de las cosas son débiles reflejos de los tipos preexistentes desde la eternidad en la inteligencia infinita. Por esto se nos ofrecen como necesarias e inmutables.

169. Un orden de verdades ideales, sin una verdad real

en que se funden, es contradictorio. Lo necesario ha de estribar en algo necesario; y no hay necesidad sin existencia, pues que en faltando ésta, sólo queda la nada. Ese enlace íntimo que vemos entre las verdades ideales, esa necesidad absoluta en sus relaciones y que arranca nuestro asenso de una manera irresistible, es una vana ilusión, es un absurdo, si no hay una verdad real necesaria.

Los que niegan la existencia de Dios niegan también la razón humana; sin Dios no puede haber esa comunidad de ideas que llamamos razón y cuyo conjunto || forma las verdades ideales. Sin Dios, esta necesidad e inmutabilidad de las esencias serían palabras sin sentido (véase *Filosofía fundamental*, l. 4.°, desde el c. XXIII hasta el XXVII inclusive) [vol. XVIII]. ||

CAPITULO XIV

De la certeza

170. La certeza es el firme asenso a una cosa. Estamos ciertos de nuestra existencia, de la del mundo corpóreo, de los principios morales, metafísicos y matemáticos, porque asentimos a esto sin vacilación de ninguna especie.

171. Conviene distinguir entre la certeza y su fundamento. La certeza es un hecho innegable; lo único que se puede hacer con respecto a él es consignarle: en esto no hay ni puede haber opiniones; los filósofos disputan sobre la certeza, algunos tienen la humorada de negarla; pero ello es que todos están ciertos: el sofista no destruye al hombre. «Es difícil despojarse enteramente de la naturaleza humana», decía Pirrón al verse acusado de inconsecuencia, porque, dudando de todo, se apartaba de un perro que le acometía.

El fundamento de la certeza puede estar sujeto a opiniones. La certeza es un edificio sólido, y no lo es menos porque se dispute sobre la razón de esta || solidez (véase *Filosofía fundamental*, l. 1.°, cc. I, II y III) [vol. XVI].

172. Hay algunas verdades primeras que no se pueden poner en duda sin que vacile toda certeza. Los filósofos se han dividido al buscar la principal. Unos sostienen que es el principio de contradicción «es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo»; afirman otros que es la regla siguiente: «lo que se ve con toda claridad en la idea

de una cosa puede afirmarse de ella»; por fin, los hay que dan la preferencia al famoso entimema de Descartes: «yo pienso, luego soy».

173. En mi concepto, estos tres principios son de órdenes diferentes, y, por consiguiente, no se deben comparar sin limitaciones. El de contradicción es de evidencia; el segundo es de sentido común; el tercero es de conciencia. Hablando en rigor no hay preferencia; los tres son indispensables, cada cual en su línea.

¿Por qué estamos seguros del principio de contradicción? Porque vemos con evidencia que el ser excluye al no ser, y viceversa. ¿Por qué damos crédito a esta evidencia? Porque a ello nos hallamos precisados por la naturaleza. Henos aquí, pues, apoyando al primer principio con el segundo. Y al estar precisados a sujetarnos a la evidencia, ¿podemos demostrarlo con otros principios evidentes? No, porque sobre la evidencia de éstos tendríamos la misma cuestión, y deberíamos proceder hasta lo infinito. ¿Qué || hacemos, pues, en este caso? Consignamos una ley de nuestro espíritu, un hecho, un instinto intelectual a que no podemos resistir. Henos aquí, pues, pasando de la evidencia al sentido común (véase *Lógica*, l. 3.°, c. I) [vol. XX].

174. Cuando Descartes pone por base de los conocimientos humanos el entimema: «yo pienso, luego soy», no entiende hacer un raciocinio propiamente dicho, sino consignar un hecho de conciencia como punto de partida de los conocimientos filosóficos. Es como si dijera: «Después de haber querido dudar del mundo externo, y hasta de mi cuerpo, me hallo con mi pensamiento propio, del cual no me es posible dudar; tengo aquí, pues, un hecho íntimo, mi pensamiento, yo mismo; este pensamiento me manifiesta mi ser; yo pienso, yo existo; y en esto hallo un punto sólido en que hacer estribar mis ulteriores investigaciones.»

175. Claro es que el principio de Descartes no es ni de evidencia ni de sentido común, sino de conciencia o sentido íntimo; y que negado él, o puesto en duda, nada podríamos establecer. Quien duda de que piensa no puede saber si piensa bien; antes es pensar que pensar bien; así, pues, en faltando el principio de Descartes no estaríamos seguros ni del de contradicción ni de otro ninguno.

176. El testimonio de la conciencia, tal como lo asienta Descartes, es un fundamento indispensable || para los demás criterios; pero a su vez queda destruído si vacilan el de sentido común o el de contradicción. ¿Y qué será de estos dos últimos si negamos uno de ellos o lo ponemos en duda? No hay un principio solo, en el sentido que se ha dado a esta palabra en las escuelas: hay, sí, varios fundamentos

de certeza, íntimamente enlazados, y cuyo conjunto forma la base de los conocimientos humanos. Este cimiento no puede el hombre alterarlo ni tocarlo siquiera; remover una piedra es arruinar el edificio.

177. Se decía en las escuelas que no se trataba de buscar un principio del que dimanasen todos los conocimientos, sino una verdad tal que, una vez admitida, se pudiese reducir cuando menos indirectamente a quien negase las demás. Voy a manifestar que esto no es posible, y que negando uno cualquiera de los tres principios nada se puede probar.

178. Supóngase que uno niega el principio de contradicción; a este tal no se le puede reducir por ningún otro.

Para quien tenga por posible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo, es posible el sí y el no a un mismo tiempo en todo. Pongámoslo en diálogo:

—¿Usted existe?

—Sí y no.

—¿Cómo es posible?

—Para mí no es imposible el sí y el no a un mismo tiempo.

—¿Pero usted piensa? ||

—Sí y no, por la misma razón.

—¿Admite usted que debemos estar seguros de las verdades evidentes?

—Sí y no, por la misma razón.

Con un insensato semejante nada se puede adelantar por ningún camino.

179. Veamos lo que sucede con quien niegue el principio de la evidencia, o bien la veracidad del instinto intelectual que nos hace estar seguros de las cosas evidentes.

—¿Admite usted como cierto el principio de contradicción?

—No.

—Pero ¿cómo es posible?

—Pruébeme usted este principio.

—No se debe ni puede probar, porque es evidente en sí mismo.

—Pero como yo no admito que debamos creer a la evidencia. su argumento de usted no me prueba nada.

Argúyasele como se quiera: está fuera de la razón, y la razón no le podrá convencer.

180. Si fingimos que uno niega o pone en duda su propio pensamiento y existencia, resultará lo que sigue:

—¿Admite usted el principio de contradicción?

—No sé que haya tal principio.

—Pero ¿no lo conoce usted?

—Es que como no sé si pienso, ignoro si conozco. ||

—¿Pero siquiera admitirá usted que debemos creer a nuestra conciencia propia?

—Es que no sé que tenga conciencia

—Pero ¿no la siente usted?

—¿Qué se yo?... Ignoro si pienso ni siento.

Se puede desafiar a todos los filósofos del mundo a que convenzan a quien hable de esta suerte.

181. Creo, pues, que el fundamento de la certeza está en la conciencia, en el sentido común y en la evidencia. Estas cosas no se pueden separar cuando se busca la razón de la certeza; sin que por esto quiera yo decir que para cerciorarnos tengamos necesidad de pensar en los tres criterios. Cada uno por sí solo nos deja tranquilos; pues ya llevo observado que una cosa es la razón filosófica de los fundamentos de la certeza y otra el hecho mismo.

182. No obstante que en la *Lógica* [vol. XX] se dió una idea de estos criterios en cuanto sirven para pensar bien, será bueno entrar aquí en ulteriores explicaciones.

183. La conciencia es la presencia íntima de los fenómenos de nuestra alma. De ellos estamos ciertos por absoluta necesidad. No se puede señalar otra razón de esta certeza sino la presencia íntima. Estoy cierto que pienso, quiero, siento, porque estos hechos están íntimamente presentes a mi ser, y esta certeza es tal, que no concibo cómo pudiera estar cierto de || otras cosas si no lo estoy antes de mi conciencia propia. Este es el principio de Descartes.

184. La evidencia es la visión intelectual de que una idea está contenida en otra o excluída por ella. Esto se verifica en el principio de contradicción, pero no en él solo. Que tres y cuatro son siete; que los círculos no son triángulos; que el todo es mayor que la parte; que una cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo, éstas son verdades evidentes, porque la una idea está incluída en la otra, o excluída por ella. ¿Por qué hemos de dar fe a la evidencia? Cualquiera razón que se señale deberá fundarse en algo, y entonces preguntaremos sobre el mismo fundamento. No siendo posible proceder hasta lo infinito, nada adelantamos con buscar otros fundamentos, y así debemos pararnos desde el primer paso y decir que el asenso a lo evidente es una necesidad, como que es una ley primitiva de nuestro espíritu. Esta respuesta es muy racional, porque luego podemos manifestar que es indispensable para que poseamos lo que se llama razón y para que no seamos un caos, un absurdo viviente.

185. El sentido común es el asenso a ciertas verdades que no nos constan por evidencia ni por conciencia; el instinto intelectual que nos hace descansar tranquilos en ciertas verdades que son indemostrables o en cuya demostra-

ción no hemos pensado. Una de ellas es la legitimidad de nuestras facultades, la seguridad de que al ejercerlas no somos víctimas de un || engaño perpetuo. Que debemos asentir a lo evidente no lo sabemos por evidencia, pues en tal caso deberíamos buscar la razón de la evidencia. «Esto es verdad. —¿Por qué? —Porque es evidente. —Pero ¿por qué creemos a la evidencia? —Por tal razón evidente. —Pero ¿por qué creemos a esta razón evidente?» Henos aquí en un proceso infinito.

186. El asenso a lo evidente puede ser considerado como un hecho de conciencia en cuanto se refiere al orden puramente interno; pero es de notar que cuando creemos lo evidente no sólo estamos seguros de que asentimos, sino de que es verdad aquello a que asentimos aunque esté fuera de nosotros. Luego la evidencia se extiende más allá del testimonio de la conciencia y no puede apoyarse en éste solo.

Infiérese de lo dicho que, aun en las verdades de evidencia intrínseca, es necesario llegar a esa ley primitiva y necesaria del espíritu humano, la cual le obliga a dar en ciertos casos su asenso con toda seguridad, sin que a ello pueda resistirse de ningún modo.

187. Resumamos esta doctrina de la certeza.

La presencia íntima de los fenómenos internos, o sea la conciencia, es para nosotros una fuente de firmísima certeza.

El fundamento de este criterio se halla: en la naturaleza, que con fuerza irresistible nos obliga a considerarle como tal; en la razón, que nos manifiesta la imposibilidad de apoyarnos en ningún punto si desechamos el de conciencia; en el testimonio de || todos los hombres, que tienen por cierto que pasa dentro de ellos lo que experimentan.

La conciencia debe ceñirse a su objeto propio: si traspasa los límites de su jurisdicción puede inducirnos a error (véase *Lógica*, l. 3.º, c. I, sec. I) [vol. XX].

188. La evidencia, o sea la visión intelectual de que una idea está contenida en otra, es también fuente de infalible certeza.

A tener por legítimo este criterio nos obligan: la naturaleza, que no nos permite dudar de lo evidente; la razón, que se ve destruída y hasta convertida en un absurdo si no puede fiarse de la evidencia; y, por fin, el testimonio de todos los hombres, quienes disputan sobre la evidencia de tal o cual cosa, pero nunca dudan de que se deba asentir a lo evidente.

189. El sentido común, o sea la inclinación a dar asenso a algunas verdades, aunque no las conozcamos por el testimonio de la conciencia ni de la evidencia, es otro fundamento de certeza.

Esta proposición: «puedo fiarme del testimonio de mi conciencia y de la evidencia», no pertenece a las verdades de conciencia ni evidencia (185 y 186), y, sin embargo, ¿quién duda de ella?

«Obrando siempre al acaso no me saldrá todo como yo quiero»; ésta no es verdad de conciencia ni de evidencia, y, no obstante, nadie la pone en duda.

La legitimidad de este criterio nos la persuaden: la naturaleza, que nos la impone; la razón, que nos || muestra su necesidad, siquiera para estar seguros de que nuestras facultades no son falaces en cuanto a los objetos que les pertenecen; y, por fin, el testimonio del género humano, que descansa tranquilamente sobre el sentido común.

190. El testimonio de los sentidos es criterio de verdad, en cuanto nos cerciora de la existencia de un mundo externo, extenso, y de las relaciones que sus partes tienen entre sí y con nuestros órganos.

La conciencia nos asegura de la presencia de esos fenómenos que llamamos sensaciones; y la naturaleza nos obliga a creer que a estos fenómenos corresponden objetos externos. Aquí, pues, se combinan la conciencia y el sentido común. La razón viene en auxilio de estos criterios probando la objetividad de las sensaciones (véase *Estética*, desde el c. VIII hasta el XII). Y, por fin, confirma esta verdad el testimonio del género humano, que la cree sin necesidad de demostración ni de reflexiones.

191. Como Dios por ser infinitamente sabio no puede engañarse, y por ser infinitamente santo no puede engañarnos, su palabra es infalible criterio de verdad.

192. La autoridad humana, cuando reúne las debidas condiciones, es criterio de verdad.

Tenemos natural inclinación a creer a los demás hombres; esto se echa de ver en los niños y en la gente sencilla, en quienes la naturaleza obra con toda || espontaneidad. La razón viene en apoyo de este juicio instintivo. Claro es que no se pretende establecer la infalibilidad del testimonio de los hombres; por desgracia, los engaños, ya por ignorancia, ya por malicia, son demasiado frecuentes; sólo se afirma que es un criterio seguro en ciertos casos y más o menos probable en muchos otros.

Para los que no han visto París, la existencia de esta ciudad es tan cierta como si la hubiesen visto; y, sin embargo, su certeza la apoyan únicamente en la autoridad humana, pues que no la tienen ni por los sentidos, ni por la conciencia, ni por la evidencia, ni por el sentido común. Pero este asenso instintivo es sumamente racional; vamos a demostrarlo.

Una multitud de testigos de todas edades, sexos, condi-

ciones y naciones afirman constantemente que existe París. La constancia y universalidad de semejante afirmación sólo puede dimanar de la existencia real de París, la que se ha presentado a los sentidos de los testigos. Si así no fuese, sería preciso suponer, o que se han engañado, o que nos han querido engañar; ambas cosas son imposibles. No se han engañado, porque no se trata de un objeto que pueda dar lugar a equivocaciones, sino de una gran ciudad; y, por otra parte, no pudieran engañarse todos, a no suponer trastornados los sentidos a cuantos van y vienen en la dirección donde se dice estar situada aquella capital. No han querido engañarnos, porque la unanimidad en el engaño dependería o de convenio o de casualidad: no puede dimanar de convenio, pues que éste es imposible en tanta muchedumbre y || variedad de testigos, tiempos y circunstancias; tampoco puede proceder de casualidad, pues el que tantos hombres sin convenirse hubiesen tenido la misma ocurrencia, la misma voluntad, la misma manera de engañar, sería no menos extraño que el que todos ellos, sin convenirse, hubiesen abierto un libro en una misma página. Esta es una de aquellas casualidades absurdas rechazadas por el sentido común (véase *Lógica*, l. 3.º, c. I, sec. III) [volumen XX].

Fácil sería aplicar esta demostración a los demás casos donde la autoridad humana se tiene por absolutamente segura; y así podemos afirmar que éste es un criterio de verdad en que se combinan los demás: el de los sentidos, con que oímos o leemos la narración; el de sentido común, con que nos inclinamos a creer; y, por fin, el de la evidencia, que en caso necesario acude a demostrar con raciocinio la imposibilidad del engaño.

193. Cada criterio se basta a sí mismo en los objetos respectivos, en cuanto se trata únicamente de cerciorarnos, y todos se enlazan entre sí, fortaleciéndonos recíprocamente; ésta es la mejor prueba de su legitimidad. A pesar de que pertenecen a órdenes tan diversos, sufren el uno el examen del otro. La razón no puede probarlo todo, es verdad; pero puede acercar su luz a todos los criterios en que descansa el espíritu humano, y en todos encuentra no sólo la acción de la naturaleza que impulsa irresistiblemente, sino las leyes racionales aplicadas de la manera que corresponde. En todos reconoce la necesidad de admitirlos || como legítimos, so pena de caer ella en el absurdo de negarse a sí propia, de suicidarse.

194. Quitad la conciencia, y el ser sensitivo e inteligente no se encuentra a sí mismo. Quitad la evidencia, y la razón no puede dar un paso. Quitad el sentido común, y nos faltan muchas verdades que no podemos demostrar, o que

necesitamos antes de toda reflexión; y, además, no estaremos seguros de que debamos asentir a lo evidente ni de que sea veraz en su testimonio ninguna de nuestras facultades. Quitad el testimonio de los sentidos, y el mundo corpóreo se convierte en una ilusión. Quitad la autoridad humana, y desde el momento en que el hombre no crea al hombre, la sociedad y la familia se disuelven, se hacen imposibles.

195. Hay, pues, en los fundamentos de la certeza una trabazón firmísima, una armonía admirable; no se contradicen, se fortalecen recíprocamente. La certeza es un hecho precioso que la bondad del Criador ha comunicado a los hombres; no ha querido que para poseer ese patrimonio necesitasen de la filosofía. Al examinar los fundamentos de la certeza se ofrecen a primera vista algunas sombras; pero procediendo sin espíritu de sistema, con sincero amor de la verdad, lejos de hallar aquí un escollo, se descubre una obra admirable que atestigua la bondad y sabiduría del Autor de todas las cosas (véase *Filosofía fundamental*, l. 1.°) [vol. XVI]. ||

CAPITULO XV

La ciencia, su existencia, naturaleza y límites

196. Tenemos, pues, que hay certeza de algunas verdades: el entendimiento humano puede examinarlas, analizarlas, compararlas, desenvolverlas, y así descubrir otras que están contenidas en ellas. Este desarrollo de las verdades primeras, producido por la actividad intelectual, es la ciencia, a la que definiremos: un conocimiento cierto y evidente de un conjunto de verdades secundarias enlazadas con las primeras.

197. El raciocinio con que se llega a esta manifestación, con que se desenvuelve lo primario para que aparezca lo secundario, se apellida demostración, que definiremos: un discurso que saca de las verdades primeras otras evidentemente enlazadas con ellas.

Este es el solo raciocinio que merece en rigor el nombre de demostración; el único que engendra ciencia; los demás se llaman probables, y sus resultados son las opiniones. ||

198. La demostración se divide en varias clases. Simple es la que emplea un solo silogismo; compuesta, la que ne-

cesita más de uno; directa, la que se funda en la misma naturaleza de las cosas; indirecta, la que manifiesta el absurdo que se seguiría si lo que se afirma no fuese verdad, por eso se la llama *ad absurdum; a priori*, la que llega al objeto partiendo de su causa u origen; *a posteriori*, la que prueba la causa por el efecto o el origen por lo que de él dimana; apodíctica, la que se apoya en la intrínseca relación de las ideas; no apodíctica, la que necesita salir de este círculo.

199. Toda demostración necesita de principios en que se funde; según sean éstos será la ciencia que engendre.

Estos principios que no estriban en otros se llaman en general axiomas. En tratándose de cosas relativas a las acciones toman a veces el nombre de máximas. Si el principio es un supuesto evidentemente posible, se denomina postulado, como si se pide que se tire una recta de un punto a otro.

200. Los principios puramente ideales (c. XIII) prescinden de toda experiencia; y así las demostraciones que en ellos estriben sólo deben subordinarse a las condiciones ideales. Tales son los matemáticos y los ontológicos.

201. Ya hemos visto (ibíd.) que estos principios por sí solos conducen únicamente a la ciencia ideal; || y, por tanto, si se quiere llegar a la que tiene por objeto la realidad, es necesaria la experiencia, externa o interna. Así, pues, las demostraciones cuyo objeto sea la manifestación de una verdad real deben contener en sus premisas la afirmación de un hecho.

202. De aquí resulta una diferencia notabilísima entre las ciencias ideales y las reales. Aquéllas poseen una certeza absoluta, éstas una certeza condicional; aquéllas nos ofrecen una serie de verdades evidentes sin ningún peligro de error, éstas nos presentan a cada paso obscuridad y dificultades.

203. Se suele preguntar: ¿Por qué las matemáticas se distinguen por su certeza y evidencia? La razón se halla en lo que acabo de decir. Las matemáticas son ciencias puramente ideales; se ocupan de las relaciones de la cantidad prescindiendo de toda experiencia; tienen por base nuestras idéas mismas y sólo exigen que sigamos con atención el hilo que las enlaza. Al dar una definición ponemos en ella lo que hay en nuestra idea; y al desenvolver lo definido sacamos de la definición lo que nosotros mismos hemos puesto. Lo propio que en las matemáticas sucede en la ontología; y si en aquéllas hallamos mayor claridad es porque versan sobre objetos más próximos a la esfera sensible y no nos obligan a concentrarnos tanto en la región del entendimiento puro.

204. Las ciencias que tienen por objeto la realidad, ya sea interna, como la psicología, ya la externa, || como la cosmología y todas las naturales, luchan con dos obstáculos de que las ideales están exentas: 1.º La dificultad de cerciorarse bien de los hechos experimentales en que han de estribar. 2.º La de aplicar con acierto los principios ideales a los hechos observados. Y he aquí la razón de la obscuridad que las rodea y de la variedad de opiniones que en ellas se encuentran, a diferencia de las matemáticas.

205. Esta doctrina hace comprender más a fondo los preceptos de la lógica y la razón de los mismos (véase *Lógica*, «Nociones preliminares», c. II) [vol. XX]. No todas las ciencias deben tratarse con un mismo método: los que exigen para todo demostraciones parecidas a las matemáticas manifiestan no tener conocimiento de la diferencia fundamental que acabo de señalar; pierden de vista las verdades reales y sólo se acuerdan de las ideales. En semejante defecto incurren los que pretenden explicar la naturaleza física, el corazón humano, las leyes de la sociedad por meras teorías: se atienen a un orden ideal y olvidan que se trata del real; que se busca, no lo que hay en nuestro entendimiento, sino en las cosas mismas. Las verdades puramente ideales bastan para las ciencias puramente ideales; pero en tratándose de la realidad es preciso combinar las ideas con la observación de los hechos: sólo de esta combinación puede brotar la luz para guiarnos al conocimiento de las verdades reales para enlazarlas, para sujetarlas a leyes generales y formar de ellas un verdadero cuerpo de ciencia. ||

206. La enunciación de lo que se busca se llama cuestión; la que se apellida problema si se trata de hacer alguna cosa. Al ofrecerse, pues, un problema o una cuestión, lo primero que se debe hacer es examinar a qué orden pertenece: si al ideal, o al real, o al mixto. Con este método se evitan muchos errores y no se pierde tiempo en consideraciones inconducentes. La cuestión es ideal, atenerse, pues, a la relación de las ideas puras; es real, buscar hechos; es mixta, combinar lo ideal con lo real en la debida proporción.

Se busca cuál es el mejor gobierno para una sociedad, y se discute largamente en la región de los principios olvidando los hechos, errado método; al tratar de la práctica es preciso atenerse a la experiencia. Se quieren conocer las leyes del mundo físico, y se discurre por teorías sin cuidar de la observación, errado método; tratando de una realidad no se ha de buscar lo que se piensa, sino lo que es. Se desea fijar las leyes del movimiento de los astros y se atiende sólo al cálculo, errado método; es preciso saber

hasta qué punto las leyes matemáticas o del orden ideal son modificadas por las condiciones de la materia a que se aplican. ¿Hay habitantes en los astros? ¿De qué especie son? Esta es cuestión real: ¿hay medios de observar los hechos? No; pues se pierde el tiempo que se invierta en el examen, a no ser que nos propongamos divertirnos con ingeniosas conjeturas. ¿Cuánto tiempo durará el mundo? Esta es cuestión real: ¿tenemos algún medio para conocer esta realidad? No; pues no nos acaloremos disputando ni nos cansemos en el examen. ||

Este es el secreto para adquirir sagacidad en la investigación, para fijar de un golpe las cuestiones, para discernir entre lo asequible y lo no asequible, para dar solidez al discurso y aplomo al juicio.

207. En nuestro espíritu hay dos ideas fundamentales: la de extensión y la de ser; la primera, con sus modificaciones, es la base de la geometría y el elemento necesario de las ciencias naturales; la segunda da origen al principio de contradicción; por consiguiente, es indispensable para que la idea de extensión pueda ser objeto de ciencia, y además engendra todos los conocimientos ontológicos y se difunde por todos los ramos científicos.

208. Las ideas intuitivas que poseemos son las siguientes: 1.ª La de la extensión de los cuerpos, o sea la sensibilidad pasiva. 2.ª La de las afecciones sensitivas; pues que las experimentamos en nuestra conciencia. 3.ª La de los actos intelectuales puros, presentes en nuestro interior. 4.ª Los actos de la voluntad racional, por la misma razón (véase *Filosofía fundamental*, l. 4.°, c. XXII) [vol. XVIII].

He aquí enumerados los elementos de nuestra ciencia; éste es el campo que podemos recorrer. No perdamos de vista sus límites. ||

CAPITULO XVI

Relación de las ideas con el lenguaje

209. La actividad intelectual de nuestro espíritu no se desarrolla sino bajo ciertas condiciones; a más de la conveniente disposición de los órganos necesita de otras que podrían llamarse sociales. Nadie niega cuánto debe el hombre a la educación e instrucción; ni la ignorancia y envilecimiento que acompañan a la falta de ellas. Compárese a los europeos, de educación esmerada y versados en las ar-

tes y ciencias, con las hordas de los salvajes: la diferencia es inmensa. ¿Y de dónde resulta? De que las facultades intelectuales y morales de los primeros se han desarrollado con la educación y la instrucción, mientras las de los segundos han permanecido adormecidas en una vida de embrutecimiento. No es posible explicar semejante diferencia por razones de clima ni variedad de razas: los bretones, los galos y germanos del tiempo de César no se parecen por cierto a los modernos ingleses, franceses y alemanes; y, sin embargo, el clima es el mismo y la raza también. Sin ir tan lejos, encontramos lo mismo en la experiencia de cada día. ¿Qué || diferencia no vemos entre un hombre falto de instrucción y educación y otro que las tenga escogidas?

210. Estos hechos han dado origen a una cuestión filosófica: ¿hasta qué punto necesita de la comunicación con otros el espíritu humano para el desarrollo de sus facultades intelectuales y morales? ¿Qué puede la razón de un hombre abandonado a sí solo, privado enteramente del trato con sus semejantes? Esta es una cuestión curiosa y profunda en sí misma, y, además, sobremanera importante por sus relaciones con la historia del desarrollo del género humano.

211. Fácil es amontonar conjeturas apoyándolas con razones especiosas; pero en tratándose de hechos es preciso consultar la experiencia. Verdad es que aquí ventilamos una cuestión no histórica, sino filosófica, y que buscamos no lo que ha sucedido, sino lo que puede suceder; mas tampoco cabe duda en que estas cuestiones se hallan íntimamente ligadas; pues si la experiencia nos enseñase que el desarrollo del espíritu humano se ha verificado *siempre* bajo cierta condición, y no se ha verificado *nunca* cuando ésta ha faltado, tendríamos un vehemente indicio de que esta condición es necesaria para el desarrollo. Vamos, pues, a los hechos.

212. Cuenta Herodoto (l. 2.°) que el rey de Egipto Psamético, deseoso de averiguar cuál era la nación más antigua, se propuso descubrirlo buscando || cuál era la lengua primitiva; con cuyo objeto tomó dos niños recién nacidos y los entregó a un pastor para que los criara en absoluta soledad, sin permitir que nadie pronunciara delante de ellos palabra alguna. Transcurridos dos años, al abrir un día el pastor la puerta de la choza donde los tenía encerrados, se precipitaron sobre él los niños alargándole los brazos y pronunciando la palabra *becos*. Esta es la única que les oyó el pastor durante algún tiempo, hasta que resolvió dar cuenta al rey del resultado de su comisión. Sea lo que fuere de la verdad de esta curiosa historia, es de notar que la palabra *becos* no debía de ser otra cosa que la alterada re-

petición del balido de las cabras, con las cuales estaban en incesante comunicación, pues que se alimentaban de su leche. Como quiera, el hecho verdadero o fingido no es favorable al desarrollo de la humana inteligencia entregada a sí sola.

213. Otro hecho semejante encontramos en la *Historia de la Sociedad de Jesús* (parte 5.ª, l. 18)..Ackebar, emperador del Mogol, queriendo descubrir cuál era la religión natural, hizo criar treinta niños en completa incomunicación con los demás hombres, cuidando de que no oyesen jamás pronunciar ninguna palabra. A la vuelta de algunos años mandó el emperador traer a su presencia a los treinta alumnos, y se encontró con treinta mudos, que por su embrutecimiento se parecían a las bestias. ||

214. En Europa y América se ha visto un fenómeno semejante en los niños que, o por abandono de sus padres o por otra causa, se habían criado solos en los bosques; en todos los casos de esta especie se ha notado que los niños no hablaban y estaban sumidos en la más deplorable estupidez.

215. Resulta de estos hechos que el hombre, para el desarrollo de sus facultades, necesita estar en comunicación con sus semejantes; y que sin esto su inteligencia permanece adormecida.

216. Es de notar que no basta una comunicación cualquiera para que se desenvuelvan cumplidamente las facultades intelectuales, sino que es necesaria la comunicación por la palabra, sin cuyo auxilio, o no se adquieren cierta clase de ideas, o se adquieren con imperfección y no sin mucha dificultad. Los sordomudos nos ofrecen en este punto hechos sumamente curiosos.

217. Léese en la *Historia de la Academia de las Ciencias*, de París, del año 1703, que un sordomudo de Chartres adquirió el oído a la edad de veinticuatro años, con lo cual pudo hablar al cabo de pocos meses. Curiosos algunos teólogos de saber qué ideas se había formado de Dios, del alma, de los preceptos de la ley natural y de otras cosas incorpóreas, le preguntaron cuidadosamente sobre estos puntos, resultando del examen que jamás había él pensado en dichos objetos. Tocante a las prácticas religiosas en || que estaba enseñado por sus padres católicos, se observó que, si tenía alguna idea intelectual y moral de lo que ejecutaba, debía de ser muy imperfecta; al parecer, todo lo hacía sin conocimiento, y únicamente por el hábito de imitar a los demás. Están acordes con este hecho las declaraciones de varios maestros de sordomudos que atestiguan que, antes de la enseñanza, el sordomudo no conoce las verdades metafísicas.

218. Sin atribuir a estos hechos el carácter de una verdadera demostración, preciso es convenir en que dejan fuera de duda la importancia de la comunicación de un hombre con otro por medio de la palabra; y hacen muy probable que un individuo criado en completa soledad permanecería constantemente en la estupidez.

219. Después de los experimentos pasemos al análisis ideológico y veamos qué facultades pueden desarrollarse sin el auxilio de la palabra.

220. Es evidente que los sentidos externos no necesitan de ella: el niño al nacer ya siente, y lo manifiesta con el llanto. En este punto el hombre no ha menester de la educación: los órganos de los cinco sentidos empiezan a ejercer sus funciones desde que se encuentran en la debida relación con sus objetos propios. Si alguna educación es necesaria para rectificar las impresiones de los sentidos, nos la da la naturaleza. ||

221. Claro es que las sensaciones despertarían la imaginación en un hombre reducido a la más completa soledad. Recordaría el árbol con cuyo fruto se alimentó, el arroyo donde templó su sed, la cueva que le dió abrigo en la intemperie. Tendría, pues, memoria imaginativa. En cuanto a la inventiva, tampoco se le puede negar. Habiendo observado que una cueva de piedra le dió abrigo, podría imaginar el construir un techo de ramos de árboles; en lo que uniría dos representaciones: la de los ramos y la de la forma a propósito para guarecerse.

222. La dificultad está, pues, en las ideas que se elevan sobre el orden sensible, es decir, las metafísicas, como substancia, causa, necesidad, contingencia, y las morales, como bueno, malo, derecho, deber, lícito, ilícito.

223. Es de notar que la cuestión no versa sobre la perfección de estas ideas, sino sobre su existencia; nadie niega que en un salvaje solitario estas ideas, si las hubiese, serían obscuras, confusas, torpes, digámoslo así; pero ¿se puede afirmar que no existirían de ningún modo, ni aun con esa imperfección?

224. Como ésta es una cuestión que no se puede resolver *a priori*, es necesario atender otra vez a la experiencia. Esta nos dice que los hombres criados en la soledad no hablan y que se manifiestan en un estado de la mayor estupidez. El hecho es importante para consignar la imperfección de las ideas, pero || no suficiente para negarlas del todo. Los salvajes eran interrogados y no podían responder, es cierto; ni aun con signos manifestaban que poseyesen las ideas metafísicas y morales, es verdad; pero adviértase que así como ignoraban el lenguaje oral, tampoco conocían el de los signos comunes; adviértase que sus

ideas, a más de estar muy poco desenvueltas, no se hallaban ligadas con ninguno de dichos signos, pues si algunos tuviesen serían especiales, hijos de la necesidad y de las circunstancias en que se hubiesen encontrado; adviértase, por fin, que el salvaje traído de repente a la presencia de hombres civilizados debía de confundirse con la novedad, experimentando una fuerte perturbación en el ejercicio de sus facultades. El no dar noticia de su estado anterior cuando llegara al uso de la razón, tampoco probaría nada; porque es claro que esta razón, hallándose en un estado nuevo tan superior al primero y con tantos auxilios de que antes carecía, no podía sin dificultad ligar dos órdenes de ideas tan diferentes entre sí. Además, el dar cuenta de un estado intelectual en circunstancias especiales requiere atención refleja, y precisamente la reflexión debió ser o nula o muy escasa en un salvaje solitario.

225. Las mismas observaciones pueden aplicarse a los sordomudos; y así no se deben admitir como enteramente ciertas las consecuencias arriba indicadas (217). ||

226. El argumento fundado en la imposibilidad de pensar sobre las cosas insensibles sin el auxilio de la palabra, tampoco es concluyente. No cabe duda en que nosotros, mientras pensamos, tenemos una locución interior; pero no es tan cierto que no podamos pensar nada sin pensar en la palabra; antes la opinión contraria parece más probable (véase *Filosofía fundamental*, l. 4.°, c. XXIX, y l. 10.°, c. XVII) [vols. XVIII y XIX]. Nadie disputa sobre la importancia de la palabra para auxiliar al pensamiento, ni tampoco sobre la dificultad de hacer un raciocinio algo extenso sin valerse interiormente de este auxilio: pero aquí no se trata de esto, sino de la posibilidad de existir algunas ideas metafísicas y morales en un *estado imperfecto* sin la compañía de la palabra. Esta diferencia fija la cuestión y señala los límites del alcance de los argumentos. ¿Qué se intenta probar? ¿La importancia de la palabra para el pensamiento y su necesidad para hacer largos raciocinios? El argumento concluye. ¿Se quiere inferir que sin la palabra no pueden existir las ideas metafísicas y morales, ni aun en estado muy imperfecto? La consecuencia no es legítima. ||

CAPITULO XVII

Consecuencias importantes bajo el aspecto religioso y moral

227. La sobriedad en la resolución de las cuestiones relativas al desarrollo de nuestras facultades intelectuales y morales no impide el que podamos sacar de la discusión precedente algunas consecuencias de mucha importancia, siendo curioso observar cómo los estudios ideológicos se ligan con los sociales y morales.

228. En primer lugar resulta demostrado que el hombre ha nacido para vivir en sociedad. Abandonado a sí mismo, sus facultades más nobles no se desenvuelven: o permanecen completamente adormecidas, o, si tienen algún ejercicio, es tan escaso que no nos deja percibir su existencia. ¿Qué serán las ideas intelectuales y morales de esos hombres, cuya estupidez es tal que inspiran vehementes dudas de si las tienen? Así, para el resultado que aquí nos proponemos es indiferente el que se diga que estas ideas existen o no en el salvaje solitario; basta consignar || el hecho cierto de que la imperfección de ellas es tan lastimosa que quien las posee apenas se distingue de los brutos. Es evidente que el hombre no ha sido criado para un estado en que sus facultades más nobles no pueden desplegarse, en que deja, por decirlo así, de ser hombre; luego la ciencia ideológica por sí sola basta a demostrar que el estado natural al hombre es la sociedad, y para confundir a los utopistas que han pretendido lo contrario.

229. Otra consecuencia importante resulta de esta doctrina, y es que el lenguaje no puede haber sido invención humana. Si para el desarrollo de las facultades intelectuales y morales es necesaria la palabra, los hombres sin lenguaje no pudieron concebir y ejecutar uno de los inventos más admirables, y en este sentido dijo con verdad y agudeza un autor nada sospechoso a los incrédulos, Rousseau: «Me parece que ha sido necesaria la palabra para inventar la palabra.»

230. Están acordes todos los filósofos en que el lenguaje es un medio de comunicación tan asombroso, que su invención honraría al ingenio más eminente; ¿y se quiere que sea debido a hombres que se levantarían muy poco sobre el nivel de los brutos? ¿Qué pensaríamos de quien dijese que

la aplicación del álgebra a la geometría, el cálculo infinitesimal, el sistema de Copérnico, el de la atracción universal, las máquinas de vapor y otras cosas semejantes son debidas a salvajes que ni siquiera sabían hablar? Pues || no es menos contrario a la razón y al buen sentido el error de los que atribuyen al hombre la invención del lenguaje.

231. De esta doctrina se sigue un corolario muy importante para aclarar la historia del linaje humano y confirmar la verdad de nuestra santa religión. Supuesto que el hombre no ha podido inventar el lenguaje, ha debido aprenderlo de otro, y como no es posible continuar hasta lo infinito, es preciso llegar a un hombre que lo ha recibido de un ser superior. Esto confirma lo que en el principio del Génesis nos enseña Moisés sobre la comunicación que tuvieron nuestros primeros padres con Dios, de quien recibieron el espíritu y la palabra. ||

GRAMATICA GENERAL
O FILOSOFIA DEL LENGUAJE

CAPITULO I

Objeto e importancia de la gramática general

1. El lenguaje es la expresión del pensamiento por medio de las palabras; esta expresión se halla sujeta a principios comunes a todas las lenguas; el descubrir y examinar estos principios es el objeto de la gramática general o filosofía del lenguaje.

2. Como el habla es una cosa que se nos da hecha, su estudio debiera ser analítico, esto es, descomponiendo; llegando a encontrar lo que debe haber, después de haber visto lo que hay. En la enseñanza de esta parte de la filosofía se puede proceder también por el método sintético (véase *Lógica,* l. 3.º, c. II, sec. VI) [vol. XX]; pero conviene no perder nunca de vista que la gramática general versa sobre un hecho || dado y que, por consiguiente, nunca deben las teorías contrariar a la observación.

3. La utilidad de la gramática general es mayor de lo que comúnmente se cree, a juzgar por el breve espacio que se le asigna en la enseñanza. Estudiar el lenguaje es estudiar el pensamiento; el adelanto en un ramo es un adelanto en el otro; así lo trae consigo la íntima relación de la idea con la palabra (véase *Ideología,* c. XVI).

4. Otra utilidad de la gramática general es el preparar al estudio científico de las lenguas. Estas se pueden aprender de dos modos, por rutina o por principios: en el primer caso el trabajo es mucho mayor, y el conocimiento más incompleto: la memoria se carga de palabras y de reglas, que se olvidan fácilmente porque les faltan principios que les sirvan de lazo y exciten su recuerdo; en el segundo, el número de las palabras y de las reglas que se

han de retener es mucho menor, porque basta conservar lo primitivo y la ley con que se forma lo secundario.

5. El estudio del lenguaje es muy importante para el de la historia del género humano: en ello se interesa la religión de una manera especial, como lo manifiestan las dificultades que la lingüística había suscitado a la narración de los Libros Sagrados y las soluciones cumplidas que se les han dado con los progresos de la misma ciencia, alcanzando la verdad de nuestra religión los más brillantes triunfos. ||

6. El examen del lenguaje produce otro bien de la mayor trascendencia, cual es el que excita en el alma un indecible asombro, en vista del admirable fenómeno que llamamos hablar; nos hace notar ese prodigio, en que antes no reparábamos; nos inspira una profunda convicción de que no ha podido ser inventado por el hombre; con lo cual nos lleva de la mano a la revelación primitiva, a una comunicación de los primeros hombres con Dios; esto es, a reconocer por el camino de la filosofía la verdad de la narración de Moisés, y, por consiguiente, la divinidad de la religión, que estriba en aquella base.

Estudiemos, pues, a fondo el lenguaje, ese bello patrimonio del hombre, ese carácter que le distingue de los brutos animales; perenne testimonio de su inteligencia, sublime insignia con que el Hacedor Supremo ha señalado al rey de la creación. ||

CAPITULO II

El signo

7. Signo es un objeto que nos da el conocimiento de otro por la relación que tiene con él. Así el humo lo es del fuego, el gemido del dolor, la palabra de la idea.

Este conocimiento no debe ser la producción de una idea nueva; basta que sea un recuerdo. Y si bien se reflexiona al tratar de ideas simples, no puede ser más que un recuerdo; porque si antes no conocemos la cosa significada, mal podemos entender el signo. En las ideas de objetos compuestos, como, por ejemplo, en la de un edificio, el signo compuesto, que es el conjunto de las palabras con que se le explica, produce una idea nueva, pero lo hace con la reunión de las simples, recordadas y combinadas de la manera conveniente.

8. Si la relación del signo con la cosa significada es natural, el signo se llama natural; tal es la del humo con el fuego. Si la relación es arbitraria, el signo es arbitrario o convencional; tales son las insignias || de muchas dignidades, los colores de las banderas y otras cosas semejantes; pues que sólo significan porque en ello han convenido los hombres.

9. Natural o convencional, la relación entre el signo y lo significado se necesita siempre; porque es claro que sin esta relación no hay motivo por que un objeto nos lleve al conocimiento de otro.

10. Es de notar que a veces esta relación es de semejanza, y aunque en tal caso también hay el carácter esencial del signo, no suele llamarse con este nombre. El retrato de una persona excita su idea, y, sin embargo, no le llamamos signo, sino una imagen. Un objeto cualquiera nos excita la idea de su semejante; pero no se le llama signo, sino representación, o simplemente semejanza.

11. Esta observación nos conduce a completar la definición del signo, diciendo que es un objeto que, por la relación que tiene con otro *diferente*, nos excita su idea.

12. Para que un objeto se llame signo de otro es necesario que las ideas de los dos estén asociadas de una manera especial y directa, ya sea por su naturaleza, ya por nuestro modo de concebir, ya por nuestra libre voluntad. La idea de la casa en que vivimos nos excita las de varios objetos, o contenidos en ella o adjuntos, y, sin embargo, no llamamos a la casa signo de los mismos, porque ni tiene con ellos un vínculo || natural, sino puramente local, ni hemos ligado una idea con la otra para hacerla significar. Pero si para recordar la posición de una ventana unimos su idea con la de una línea de árboles perpendiculares a ella, esta línea será ya un verdadero signo.

Infiérese de lo dicho que un objeto no se llama propiamente signo sino cuando conduce al conocimiento de otro de una manera especial; ya sea que lo intentemos expresamente, ya sea que por el enlace de las ideas, natural u ordinario, el signo conduzca al conocimiento de lo significado.

13. En todo signo se encuentran, pues, dos cosas: 1.ª, asociación de dos ideas; 2.ª, prioridad natural o artificial de una para excitar la otra. ||

CAPITULO III

Signos naturales del ser sensitivo

14. Los fenómenos del ser sensitivo considerados en sí son subjetivos; esto es, residen en el mismo sujeto como un exclusivo patrimonio de su sensibilidad o percepción. Estos fenómenos no pueden apartarse del mismo ser que los experimenta sin destruirse. ¿Qué es un dolor separado del ser doliente? ¿Qué es una sensación que no esté en el ser sensitivo? O una pura abstracción o una idea contradictoria. Todos los hechos de conciencia no son nada cuando no están presentes a ella. Como las necesidades de los seres que tienen esas afecciones exigen que puedan manifestar las propias y conocer las ajenas; no pudiendo ellas ofrecerse en lo exterior ha sido preciso vincularlas con signos. Vemos que un cuerpo se aproxima al de un ser sensitivo y que produce un cambio de forma o color en su superficie; pero no vemos la afección interna de placer o de dolor que aquella modificación produce: para esto necesitamos un signo. ||

15. El Autor de la naturaleza ha dado a todos los seres sensitivos esta facultad significativa; el niño antes del uso de la razón manifiesta con gritos y gestos el dolor, el placer y otras de sus afecciones internas. Lo mismo hacen los brutos animales.

16. El hombre, después de haber llegado al uso de la razón, conserva todavía una inclinación natural a manifestar de esta manera sus afecciones sensibles; en un momento de sorpresa, su instinto habla antes que la razón; y cuando, en fuerza de su libre albedrío, reprime semejantes manifestaciones, experimenta una lucha consigo mismo, una violencia que se suele pintar en su semblante. Presentad de repente a una madre al hijo a quien creía en lejanas tierras; figuraos a una persona en repentino e inminente peligro de la vida: el grito de la naturaleza se hará oír antes que toda reflexión; suponed a un hombre groseramente insultado en una concurrencia, pero que contiene y disimula su cólera, procurando salir del paso sin llegar a una extremidad: sus palabras son moderadas, reprime la lengua y las manos; pero sus labios están convulsivos y sus ojos chispean.

17. Estos signos son naturales, y el conocimiento de

ellos es también natural; el niño, mucho antes de hablar, distingue entre las caricias, los regaños o los ademanes severos. Los mismos animales se entienden en cierto modo unos a otros por medio de estos signos; y los domésticos conocen, por el tenor de la voz o el ademán, las disposiciones pacíficas o airadas de su dueño. ||

18. Estos fenómenos, poco admirados por lo comunes, sugieren al filósofo elevadas consideraciones sobre la Providencia, que gobierna el mundo. En efecto: tal o cual grito, tal o cual tono, tal o cual gesto, ¿qué relación tiene con los hechos puramente internos, como son las afecciones sensibles? Aquello es un sonido, o una posición de los músculos, o el movimiento de un miembro; y esto es un hecho interno, puramente subjetivo, que no es nada si se le separa del ser que lo experimenta. ¿Quién, pues, ha establecido esta íntima relación entre el signo y la cosa significada? ¿Quién ha dado a todos los animales el uso y el conocimiento del signo? Este en sí no tiene nada que lo haga significativo; ¿por qué significa, pues, y de una manera tan natural y espontánea para el que lo emplea, y tan fácil de comprender para los demás? Admiremos en esto la mano del Criador, quien ha provisto a los seres de las cualidades necesarias para su conservación y relaciones. ||

CAPITULO IV

Los gestos arbitrarios y la voz

19. Hemos examinado los signos naturales, lenguaje de la sensibilidad; examinemos ahora la palabra, lenguaje de la razón.

20. Desde luego salta a los ojos que la palabra no es signo natural de la idea, sino arbitrario; así lo prueba el que muchas veces no hay semejanza entre ésta y aquél; y lo confirma el que una misma idea está expresada en diferentes idiomas por palabras muy diferentes. *Domus, maison, house, casa,* son palabras que no se parecen, y no obstante significan una misma idea.

Siendo la palabra un signo arbitrario, su significación depende de que así lo ha establecido una causa libre. En el origen la palabra ha sido comunicada por Dios al hombre (véase *Ideología pura,* cc. XVI y XVII); después las necesidades, el estado de instrucción, los climas y otras circunstancias han modificado el lenguaje. ||

21. El hombre puede también ligar sus ideas con gestos arbitrarios; la afirmación se expresa con una inclinación de cabeza y con la palabra *sí*. Lo primero se llama lenguaje de acción; lo segundo, lenguaje hablado o simplemente lenguaje. Una serie de expresiones enlazadas entre sí en el lenguaje de acción sin acompañarlas con palabras constituye la pantomima, así como el lenguaje hablado forma el discurso.

22. Comparando la utilidad de estos signos se nota que la de la palabra es mucho mayor que la del gesto. La voz se presta a inflexiones y combinaciones que el gesto no puede imitar: la diferencia entre estos dos medios se echa de ver en los sordomudos. Además el gesto se dirige a la vista, la palabra al oído; una distracción de la mirada hace perder el hilo del discurso; la falta de luz imposibilita la conversación. Por donde se muestra cuán sabiamente está dispuesto el que para la expresión de las ideas y de los afectos tengamos el órgano de la voz.

23. El aire arrojado de los pulmones con cierta fuerza produce un sonido; y éste, modificándose de varias maneras, constituye la voz y la palabra. Una espiración fuerte produce un ruido sordo, algo mayor que el de la ordinaria; mas para que se llame voz se necesita la sonoridad que resulta de la vibración de los órganos por donde pasa el aire. Cuando suspiramos arrojamos el aire con fuerza; pero no hay la sonoridad necesaria para la voz; si el suspiro le acompañamos de *¡ah!*, entonces hay voz. ||

24. Es de notar que los movimientos de inspiración y espiración del aire se ejecutan independientemente de la voluntad; pero el movimiento especial necesario para la formación de la voz está sujeto al libre albedrío, salvo el caso excepcional del ronquido en ciertas enfermedades y en el sueño. Se conoce el fin de esta diferencia considerando que la respiración es necesaria para la vida, y de consiguiente debemos tenerla siempre: si para ello fuese preciso un acto de voluntad, deberíamos estar continuamente atentos a la respiración, so pena de morir; el sueño causaría la muerte; pero la voz sólo nos sirve para nuestras relaciones con los demás seres, y, por tanto, debe estar a nuestra libre disposición para emplearla o no según nos convenga.

25. Arrojado por los pulmones el aire, pasa por la traquearteria y llega a la laringe, la que, como formada de cartílagos elásticos, le da un movimiento vibratorio, de que resulta el sonido. Hasta aquí sólo tenemos la voz, en la que suena una vocal más o menos clara según la posición de las partes de la boca. De la combinación de estas posiciones resulta la palabra con su asombrosa variedad. ||

CAPITULO V

FORMACIÓN DE LOS SONIDOS

26. Emitiendo el aire con esfuerzo puramente gutural, y los labios, se forma la *a*. Para la *e* necesitamos arrojar el aire en dirección angular a la de *a*, acompañándolo de una ligera contracción de lengua y de labios. Si el aire es arrojado contra la bóveda del paladar cerca de la raíz de los dientes, resulta la *i*. Arrojando el aire en la dirección de los labios, puestos en forma de tubo o canal, suelta la o. Por fin, si este tubo se estrecha más con la contracción y aproximación de los labios, se forma la *u*.

27. Cada una de las cinco vocales: *a, e, i,* o, *u,* exige una posición particular en los órganos; de donde resulta que si estas posiciones no están bien marcadas se formarán sonidos intermedios. Así, entre la *a* y la *e* cerrada hay la *e* abierta, como en *Pedro* y *café*. La *e*, a medida que se hace más abierta, se aproxima a la *a*, y haciéndose más cerrada se acerca a la *i*. ||

28. La lengua castellana tiene sus vocales muy marcadas, y, por consiguiente, pocas gradaciones; así carece de la *u* francesa, que es un sonido medio entre la *u* y la *i;* no conoce la diferencia entre varios sonidos de la o, muy notables en otras lenguas; ni admite las vocales sordas que se hallan en el francés, el inglés y en varios dialectos de España.

29. Los sonidos simples, expresados por *a, e, i,* o, *u,* y sus gradaciones, se modifican de varios modos, según la posición de la lengua, del paladar y los labios. Por ejemplo, el sonido *a* puede modificarse de los modos siguientes: *ba, ca, cha, da, fa,* etc.

Lo mismo sucede con las demás vocales. Esta modificación del sonido simple resulta de la diversa posición del aparato oral o vocal; y se llama articulación. Las expresiones de los sonidos y articulaciones se denominan letras: las que designan el sonido simple, vocales; y las que significan la articulación, consonantes. *Vocales,* porque por sí solas forman la voz; *consonantes,* porque no suenan sino *con* la vocal. Hágase la experiencia y se notará que las vocales *a, e, i,* o, *u,* con todas sus gradaciones, se pronuncian sin necesidad de ninguna articulación: para pronunciar *a* no hay necesidad de decir *ba, ca,* etc.; y, por el contrario, para pronunciar *b,* c, etc., es preciso que pronunciemos clara o sor-

damente alguna de las vocales. La razón de esto se halla en que sin vocal no hay sonido, y cuando hay sonido hay vocal; la voz es, por decirlo así, la substancia del sonido; la || articulación o consonante no es más que una modificación, y no hay modificación sin cosa modificada. La *b*, por ejemplo, se forma despegando blandamente los labios; mas si con esto no coincide la explosión del aire que forma la vocal, la *b* no suena.

30. En cuanto a las consonantes tienen las lenguas sus diferencias como en las vocales. A la francesa le falta la *j* de la española, y a ésta la *g* francesa.

31. Las consonantes se dividen en varias clases según los órganos que a su formación concurren principalmente. Parece que esta división no suele hacerse con la debida exactitud.

32. Labiales son las que se forman con los labios: *b*, *p*, *m*. Las *b*, *p* tienen mucha afinidad: así se substituye fácilmente la una por la otra, ya sea en varias lenguas, ya en una misma: *ropa, robe, roba; apertum, apertura, abertura; populus, pueblo; caput, cabeza; capítulo, cabildo; sapere saber.*

33. Palatinales son las que se forman con el paladar: *k*, igual a la *c* antes de *a*, *o*, *u*. Propiamente hablando, hay aquí una sola articulación palatinal, que se expresa con varias letras: *ca, que, ki.*

34. Guturales son las que se forman con la garganta, *j* o *g* antes de *e*, *i*. Según que la aspiración es más o menos fuerte, resulta diversa la gutural, y en esto hay muchas variedades en las lenguas: los hebreos || tenían una gradación de *alef*, aspiración levísima; *hé*, algo menos leve; *jet*, más fuerte, y *jain*, sumamente dura.

35. Las consonantes labiales, palatinales y guturales se pronuncian por cada uno de sus respectivos órganos, independientemente de los demás, aunque no siempre con la misma facilidad. Hágase la experiencia y se notará que las articulaciones de esta clase son únicamente las *b*, *p*, *m*, *k*, *j*, que llamaremos simples; tres labiales, *b p*, *m;* una palatinal, *k;* una gutural, *j*.

36. Veamos ahora cuáles son las completas.

Si en vez de despegar los labios para formar la *b* despego el inferior de los dientes superiores, resulta la *v*, *ve*. Y si ejecuto esto mismo apretando un poco el labio con los dientes y despidiendo entretanto el aire de modo que pase por ellos con alguna violencia y detención, me resulta *f*, *fa*. Para la *f* no basta el labio, se necesitan los dientes o la raíz de ellos si faltan: luego la *f* no debe llamarse labial, sino labiodental.

37. Como los movimientos que se ejecutan con *b*, *v*, *p*

son tan semejantes, se ve la causa por qué se los confunde fácilmente en la locución.

La *f* encierra algo de la *p*, más una ligera aspiración, y por esto el *ph* de los latinos equivale a nuestra *f*. ||

38. La lengua bien apretada a los dientes y despegada con esfuerzo nos da *t, ta*. Ajustada flojamente y despegada con blandura produce *d, da*. Aproximada a los dientes, pero dejando paso a una corriente de aire, produce *z* española. Si se aproxima más, pero dejando todavía paso a la corriente, forma *th*, sonido medio entre la *z* española y las *d* y *t*, que puede tener varios grados. Por fin, aproximando mucho la lengua a la raíz de los dientes, formando un canal al paso del aire, resulta la *s, sa*, que según se gradúa más o menos es más o menos sibilante.

39. A estas letras las llamaremos, pues, lingüe-dentales, y son en castellano *d, t, z, s*. Lingüe-dentales, porque a su formación concurren lengua y dientes; y poniendo lingüe en primer lugar porque la lengua es su órgano principal. Hay, empero, entre ellas una diferencia notable. Las *d, t, s* se forman con los dientes, pero también se pueden formar sin ellos, aunque con bastante imperfección. Aplíquese la punta de la lengua a cualquier parte del paladar y se verá que se puede hacer sonar *da, ta, sa*. Así, las *d, t, s* son lingüe-dentales y lingüe-palatinales. La *z* española y los *dh, th* no se pueden formar sin el concurso de los dientes, y así son rigurosamente lingüe-dentales.

Los que han llamado dentales a las *d, t, s* debieron advertir que no es posible pronunciarlas sin el concurso de la lengua, y que, por el contrario, se forman, aunque imperfectas, sin el concurso de los dientes. ||

40. La semejanza en la formación de las *t, d, th* facilita su substitución, como se ve en *datum, dato, dado; Theos, Deus; rotare, rodar; pater, padre; latus, lado*.

41. Aplicada la punta de la lengua al paladar y despegándola se forma *l, la;* y si en vez de la punta se aplica la superficie, se forma la *ll, lla*. Si la punta de la lengua no se ajusta bien al paladar y se deja un canal por donde pasa el aire, arrojado de tal modo que produzca una ligera vibración en la lengua, resulta la *r, ra*, la cual es suave o fuerte según que la vibración lo es más o menos. En esta vibración parece haber algo de gutural.

42. La *l, ll, r* serán, pues, letras lingüe-palatinales, teniendo la *r* algo de gutural. Los que han llamado a las *l, ll* linguales debían haber observado que no es posible formarlas sin el concurso del paladar; y los que han colocado a la *r* entre las guturales debieron notar que o no era dable formarla sin el concurso del paladar y de la lengua, o degeneraba en una jota fuerte.

43. Esta clasificación manifiesta por qué la *r* se convierte fácilmente en *l* y a veces en una gutural suave. Los niños pronuncian *lamo* en vez de *ramo;* y en algunos puntos de Francia pronuncian *París* de una manera que se aproxima a lo que nosotros diríamos Pa*guí*. ||

44. La *ll* y la *i* o la *y* se forman en la misma región del paladar y con una posición semejante de lengua; sólo que en la *ll* se la hace tocar al paladar, lo que no sucede con la *y*. Esta es la razón por qué se las confunde fácilmente, como se nota en la pronunciación de los niños; en la de los andaluces, que dicen *poyo* en vez de *pollo*, y en ciertas comarcas de Cataluña, en lugar de *muralla, vell,* dicen *muraya, vey*.

45. La *n* se forma con la punta de la lengua y la raíz de los dientes; también se puede formar con los dientes y el paladar. Será, pues, lingüe-dental, o, si se quiere, lingüe-palatinal.

46. La *ñ* parece ser a la *n* lo que la *ll* a la *l*. La *n* se forma con la extremidad de la lengua, la *ñ* con la superficie.

En la *ñ* se combina la posición de la *n* y la de *i;* y ésta es la razón por qué del *senior* se ha hecho *señor;* por qué en catalán se escribe *senyor,* y se pronuncia *señor; engany,* y se pronuncia *engañ.*

47. La *g*, como en *gamo, gorro, guerra,* participa de gutural y palatinal; es evidente que la *g* no es sólo gutural, pues suena en el paladar, ni sólo palatinal, porque conserva una aspiración gutural; cuando esta aspiración desaparece, la *g, ga,* pasa a ser *k, ka*. La *g* suave será, pues, palato-gutural.

48. La *ch*, como en *charlar,* se forma con el paladar y la superficie de la lengua, despidiendo con || fuerza el aire y haciéndole rechinar un poco. Suavizado este sonido produce el *je* de los franceses. La *che* y la *je* serán, pues, también palato-linguales.

49. La *x*, como en *examen,* es un compuesto de *ks;* así no necesita ninguna explicación.

50. Tal vez la clasificación de las letras se haría mejor distribuyéndolas por regiones de la boca. En la mayor parte de ellas juegan dos o más órganos: hasta en algunas vocales sirven el paladar y los labios, y más o menos también la lengua; por consiguiente, si queremos referirnos únicamente a órganos, será preciso que cada letra la clasifiquemos con relación a todos ellos.

51. Pronúnciense las sílabas *ja, ga, ka,* y se notará que la articulación se forma en lo más interior de la boca, cerca de la garganta. Haciendo vibrar el aire con esfuerzo en la garganta misma se forma la *j, ja*. Disminuyendo la vibración, y despidiendo el aire con suavidad, se forma la

g, ga. Cuidando que el aire no vibre en la garganta, y arrojándole con esfuerzo sobre lo más interior del paladar, se forma la *k, ka*. De suerte que la *j* vibra en la garganta; la *g* se forma allí mismo, pero sin vibrar; en la *k* no hay vibración, pero hay proyección rápida hacia la raíz del paladar. Así las tres articulaciones *j, g, k*, son de la región interna, y en sus diferentes gradaciones darán las variantes de las pronunciaciones más o menos fuertes en los diversos idiomas. ||

52. La lengua, los dientes y los labios no contribuyen a la formación de *j, g, k*, a no ser que contribuir se llame a la ligera contracción que parece experimentar la lengua en su raíz para la proyección del aire en *k*. Pero este movimiento se llamaría impropiamente lingual, pues que se ejecuta en el lugar donde la continuación de la lengua se confunde con la garganta.

53. Las diferentes posiciones de la parte media de la lengua en el paladar producen las articulaciones siguientes: aplicada de suerte que haya una emisión de aire hacia los lados, forma la *ll, lla*. Si la emisión es hacia adelante y con suavidad, forma la *ñ, ña*. Si la emisión es con esfuerzo y en dirección de la raíz de los dientes, forma *ch, cha*, que algo suavizado da *j, je* de los franceses.

Aplicada la punta de la lengua al paladar, de suerte que la emisión del aire se haga hacia los lados, se forma la *l, la*. Si la emisión es hacia adelante y algo nasal, se forma la *n, na*.

La *r* se forma acercando la punta de la lengua al paladar, dejando un pequeño canal por donde pase el aire con vibración o estremecimiento.

La *s* se forma del mismo modo, pero quitando la vibración.

Así las *ll, l, ñ, n, ch, r, s* pertenecen a la región media de la boca, acercándose unas más que otras a la región interna o externa. ||

54. Llamaremos articulaciones de la región externa a las que se forman en los dientes y labios, concurra o no la lengua. En los dientes, concurriendo la lengua: *d, t, z*. En los dientes, con el labio: *v, f*. En los labios solos: *b, p, m*. La *m* tiene algo de nasal.

55. Del análisis precedente resulta que las voces o vocales fundamentales son cinco: *a, e, i, o, u;* las articulaciones o consonantes fundamentales son dieciocho: *j, g, k, ll, ñ, ch, l, n, r, s, d, t, z, v, f, b, p, m*, que es algo nasal. En todo veintitrés letras.

56. La diferencia en los alfabetos resulta de que unos idiomas admiten más gradaciones que otros en una vocal o en una articulación. ||

CAPITULO VI

SE EXPLICA CÓMO CON TAN POCOS SONIDOS SE FORMAN TODAS LAS LENGUAS

57. ¿Cómo es posible que de tan pocos elementos resulten tantas y tan varias y tan abundantes lenguas? Y todos los libros escritos y por escribir; todas las palabras pronunciadas y por pronunciar, en todos tiempos y países, no contienen más que el alfabeto. Con tanta simplicidad, ¿cómo se forma tan inconcebible variedad? Se ha calculado que las lenguas no bajan de dos mil; y el de sus dialectos, de cinco mil; imagínese quien pueda la inmensa variedad de palabras que hay en tantas lenguas; y si a esto añadimos que éstas se modificarán en el tiempo venidero, como ha sucedido en el pasado, hallaremos que debe de haber en los sonidos orales un caudal de combinaciones que nunca se puede agotar.

58. Para comprender la posibilidad de este fenómeno es preciso recurrir a la teoría de las combinaciones y permutaciones. Supóngase un alfabeto con solas tres letras: *l*, *e*, *y*; se pueden formar las seis || palabras siguientes: *ley; lye; ely; eyl; yle; yel*. Como es claro que en cada palabra no habría necesidad que entrasen las tres, empleándose sólo una o dos de ellas, resultan las siguientes palabras: *e*, *y*, *l* (pronunciada muy sordamente); *ly*, *yl; le*, *el; ye*, *ey*.

Así el idioma de las tres letras tendría por de pronto las quince palabras siguientes: *l*, *e*, *y*, *ly*, *yl*, *le*, *el*, *ye*, *ey*, *ley*, *lye*, *ely*, *eyl*, *yle*, *yel*.

Reflexiónese que de éstas podrían formarse otras, como *lely*, *leyli*, *lyel*, *lyle*, tomando más o menos letras, pues aun en los idiomas más suaves hay palabras de muchas letras, como en castellano *inexorabilísimamente*, que consta de veinte, y en otros idiomas las hay que tienen más; por donde se ve que se podrían formar muchas palabras, y de éstas, combinadas de varias maneras entre sí, podría resultar un largo discurso.

59. Si el alfabeto constase de cuatro letras, podrían formarse veinticuatro combinaciones en que entrase todo él. Además, habiendo palabras de una, dos, tres letras, como en el caso anterior, tendríamos un número muy grande. A medida que se añaden letras crece el número en una pro-

porción asombrosa; por manera que en llegando a veintidós letras, ya el número de combinaciones excede toda ponderación. Demostrémoslo con el cálculo.

60. El número de combinaciones que se puede hacer con una letra es uno solo: *a* no puede combinarse de otro modo. El que puede hacerse con || dos, *a*, *b*, son dos, o sea 1 multiplicado por 2, 1 × 2: *ab*, *ba*. El que puede hacerse con tres, *a*, *b*, *c*, es 1 × 2 × 3 = 6: *abc*, *acb*, *bac*, *bca*, *cab*, *cba*. El que puede hacerse con cuatro, *a*, *b*, *c*, *d*, es 1 × 2 × 3 × 4 = 24. El que puede hacerse con cinco es 1 × 2 × 3 × 4 × 5 = 120. Y, en general, para cada letra que se añade debe añadirse un factor; y como éste va siempre creciendo, resulta que a pocos pasos nos hallamos con un número incalculable. Suponiendo solas diez letras, nos dan 1 × 2 × 3 × 4 × 5 × 6 × 7 × 8 × 9 × 10 = 3.628.800. Considérese ahora cuál será el incremento si este número le multiplicamos sucesivamente por 11, 12, 13, etc., hasta 22.

61. Pero aquí tomamos la suposición menos favorable, cual es el que en cada palabra entra todo el alfabeto, lo que no puede suceder; porque es claro que en el idioma habría palabras de pocas letras, y hasta de una sola; así resulta otra serie inmensa; y si se reflexiona que en la serie las palabras pueden combinarse de mil maneras, resulta otra fuente de variedad para el discurso. Esta combinación puede aumentarse indefinidamente dándoles variedad de significaciones y haciendo que la misma palabra escrita o hablada, que en un idioma significa una cosa, signifique en otro otra muy diferente: *but* escrito significa: en inglés, *pero* o *mas;* en francés, *objeto, fin; time* en inglés, *tiempo;* en latín, *teme tú*. Son en inglés, *hijo;* en castellano, abreviado de *sonido, al son de la flauta;* en catalán, *sueño*. ¿Qué || será si añadimos las variantes de la pronunciación de vocales y consonantes, y los sonidos mixtos, y cuanto hace crecer el número de letras en los alfabetos?

62. Resulta, pues, evidente que todas las lenguas vivas y muertas, y cuantas hayan de nacer en los siglos venideros, se pueden formar con los sonidos vocales; por manera que el Criador ha dado al hombre un órgano tan fecundo para la palabra, que jamás pueden faltar signos nuevos, sean cuales fueren los objetos que se quieran expresar y la forma de su expresión.

63. Hay aquí otra cosa que admirar, y es la rapidez asombrosa con que hace estas operaciones aun el hombre más rudo. Se conciben las ideas, y al instante se hallan prontas las palabras, con todas las combinaciones e inflexiones necesarias, ya sea para expresar conceptos nuevos, ya para significar las modificaciones de uno mismo. El análisis de una breve oración puede ocupar muchas páginas; y el

rudo y el niño ejecutan su síntesis con la velocidad del relámpago. ||

CAPITULO VII

Objeto de las letras radicales y de las terminaciones semejantes

64. La inmensa variedad de las combinaciones literales hace que se puedan expresar todas las modificaciones de una misma idea con sólo añadir o quitar alguna letra o variar su posición. Es sobremanera digno de notarse ese mecanismo de las lenguas, porque ofrece una evidente prueba de la sabiduría que entrañan.

65. Para la expresión de una idea matriz hay una o más letras constantes; y sobre este fondo vienen a caer las modificaciones de una misma idea. A las constantes las llamaremos radicales; a las otras, secundarias. Véase un ejemplo en la idea de amar, o amor, cuyas radicales son en castellano *a, m: ama, ame, amé, amo, amó, amar, amor, amas. ames, amores, amable, amablemente, amabilidad, amabilísimamente, amado, amada, amáis, amamos, aman, amaba. amabas*, etc., etc.; *amaré, amarás*, etc., etc.; *amare, amares*, etc.; *amaría, amarías*, etc.; *amante, amador, amorío. amoríos, amatorio, amigo, amistad, amigable*, || etc., etc. Recórranse estos casos, y se notará que sólo hay dos letras constantes: *a, m;* las demás varían todas: lo expresado es siempre la idea de amor, pero modificada de mil maneras: acción, pasión, acto, hábito, clases de amor, variedad de tiempo, modo, persona, número, género, todo se expresa, ora quitando, ora poniendo una letra, a veces con un solo acento. como en *amo, amó; ame, amé; amara, amará*

66. ¡Cuán admirable se presenta a los ojos de la filosofía una idea ligada con solas dos letras, pasando por tantas modificaciones, con sólo el auxilio de otras letras o de meros acentos!

Pero lo singular es que a veces las radicales expresivas de una idea fundamental pasan inalterables al través de varias lenguas: sirva de ejemplo la palabra latina *bonus*, donde las radicales son *b, n*. En latín tenemos *bonus. bonitas; bene;* donde hallamos que la o desaparece. Lo mismo sucede en castellano: *bondad, bueno, bien;* y en francés: *bon, bien.* Lo que permanece constante son las *b, n;* lo demás todo cambia. La *b* es más radical que la *n*, pues hay casos en que

la *n* desaparece, como en catalán, *bo (bueno), bé (bien)*; pero esta desaparición es sólo de pronunciación sincopada, pues en exigiéndolo la eufonía o la claridad aparece otra vez la *n*: *home bo (hombre bueno); bon home (buen hombre); ha fet bé (ha hecho bien); ben fet (bien hecho).*

67. Pongo a continuación algunos ejemplos de esa permanencia de las radicales, con lo cual se acostumbrarán ‖ los jóvenes a seguirlas al través de varias lenguas.

Fortis. Las radicales son *f, r; t* es también radical, pero se cambia en sus semejantes *c, ce, s, z* (38 y 39). *Fortis, fuerza, force, forsa, forza;* y sus derivados.

Rota. Las radicales son *r, t;* cambiándose ésta a veces en d. *Rota, rueda, rotación, redondo, roda.*

Petra. Las radicales son *p, e; t*, que se cambia en *d; r*, que a veces se duplica: *petra, piedra, pierre.*

Mors. Las radicales son *m, r,* con tendencia a poner la *t*, afine de la *s*: *mors, muerte, mort; morir; muere: muerto; mortal.* Las radicales *m, t* se hallan en matar y derivados.

Digitus. Las radicales son d, *t*, cambiándose ésta en *d*. *Digitus, dedo, doigt, dit.*

Deus. La radical es d. *Deus, Dios, Dieu, Dio.* En griego *Theos, th,* afine de la d.

Currere. Las radicales son c, *r*. *Currere, correr, curso, carrera, courir.*

68. Observando lo que sucede en estos ejemplos y en otros que será fácil encontrar, se nota: 1.° Que el cambio en una misma lengua o en varias es más común a las vocales que a las consonantes, lo que es natural, porque se altera más fácilmente la voz que la articulación. 2.° Que las vocales suelen cambiarse en otras semejantes: la o en *u, ue;* la *e* en *i, ie.* También se cambia *eu, io,* como *Deus, Dios.* 3.° Las radicales se cambian en otras semejantes, como *t* en *d, z, s; p* en *b;* c fuerte o *k* en *g; oculus,* ojo, *oculista.* ‖ 4.° Que las alteraciones suelen dejar intacta la primera letra, o transformarla ligeramente, como *Theos, Deus.*

Es de notar que una de las radicales se halla por lo común al principio de la palabra; la razón es porque antes de llegar a la modificación debe expresarse qué es lo que se ha de modificar. Por esto el signo de la idea matriz se halla al principio, y el de las modificaciones al fin.

69. El vincular la idea matriz con las radicales es un poderoso auxiliar de la memoria; pues que de esta suerte la idea fundamental no tiene más que un signo, y para conocer sus modificaciones basta atender a las de la palabra. Las letras *am* recuerdan la idea de amor; y las diferentes terminaciones que la siguen marcan su modificación. Si cada modificación de la idea se expresase por palabras que no

tuviesen ninguna radical común, sería sumamente difícil el retenerlas en la memoria; y como en todos sucedería lo mismo, resultaría poco menos que imposible el aprender una sola lengua.

70. Vinculada con ciertas radicales, la idea matriz se modifica por las terminaciones; pero éstas también serian difíciles de retener si no guardasen semejanza cuando expresan ciertas modificaciones análogas; y he aquí por qué hay en las lenguas tantas terminaciones idénticas, que se pueden reducir a clases.

Amó, leyó, corrió, bebió, instó, etc., etc. Las radicales || son diferentes, porque expresan diversas ideas; la terminación en ó es la misma, porque indica la misma modificación de persona, número y tiempo.

Altos, bajos, buenos, malos, lindos, feos, etc. Radicales diferentes porque lo son las ideas; terminación en *os* la misma, porque expresa la misma modificación en género y número.

Bellamente, santamente, malamente, etc. La radical varía porque varía la idea; la terminación *mente* es la misma porque hay la misma modificación adverbial.

Fácil sería multiplicar los ejemplos: *bondad, maldad, santidad, castidad, lealtad; amable, aborrecible, detestable, extinguible, apreciable, razonable; bueno, malo, santo, justo, recto; buena, mala, santa, recta; leyeron, corrieron, vieron, investigaron, oyeron; veis, leéis, corréis*, etc., etc.: donde se nota que la variedad de terminaciones se reduce a ciertas clases, según las modificaciones que se expresan.

71. Ahora podemos apreciar debidamente el secreto por qué una lengua se fija y retiene en la memoria con más facilidad de lo que parece posible, atendida la variedad de sus palabras. El conjunto de éstas tiene dos elementos de sencillez: la identidad de radicales para la expresión de la idea matriz; la identidad de terminaciones para la expresión de modificaciones semejantes.

72. De aquí resulta que la lengua que tuviese más fijeza en las radicales y en las terminaciones || sería la más fácil de aprender; y por esta razón son más difíciles las que tienen mayor número de irregularidades. Por ejemplo: si en castellano, para formar la primera persona del singular del presente de indicativo se siguiese constantemente la regla de añadir a las radicales la o, *am-ar, am*-o, y así en todo lo demás, en sabiendo un verbo se sabrían todos; pero la irregularidad destruye la unidad, y por tanto produce dificultades. Es de notar que el expresar las modificaciones semejantes con terminaciones idénticas es sumamente natural; como se echa de ver en los disparates de los que hablan una lengua extranjera que conocen poco; y muy especialmente

en los niños, que, conjugando por el orden regular, introducen palabras sumamente graciosas: de saber hacen *yo sabo*, y otras semejantes.

73. Las lenguas no tienen este rigor filosófico: en ellas se atiende a otras cosas distintas del orden lógico, como son la variedad y la eufonía; y en sus modificaciones influyen un sinnúmero de causas que alteran su simplicidad. Si un filósofo formase una lengua, queriendo darle exactitud y unidad, le quitaría mucho de su gracia y hermosura. ||

CAPITULO VIII

Del nombre

74. El nombre es la palabra que expresa un objeto. Si éste no es considerado inherente a otro modificándole, el nombre es substantivo; si se le considera modificando, es adjetivo: *hombre, razón, justicia,* son substantivos, porque no se les considera modificando; *humano, racional, justo,* son adjetivos, porque modifican.

75. El nombre substantivo se llama así no porque signifique solas substancias, sino porque aun las modificaciones las expresa sin la relación de inherencia, y por consiguiente a manera de substancia (véase *Ideología pura*. c. X). *Ley, bondad, belleza,* no son substancias, pero están expresadas sin relación de inherencia. Por el contrario, el adjetivo no siempre expresa una modificación; a veces significa substancia y, sin embargo, no pierde el carácter de adjetivo *(adiectus), junto a otro, inherente,* porque tal es la forma de la idea expresada. *Esencial, substancial,* son adjetivos, aunque no expresan modificaciones; pero no lo son la *esencia* y la *substancia;* pero se llaman || adjetivos porque la idea expresada envuelve relación de esencia o substancia a un sujeto, a una cosa: *esencial,* cosa perteneciente a la esencia; *substancial,* a la substancia.

76. La misma idea se puede expresar con la relación de inherencia o sin ella: *bueno, bondad, hermoso, hermosura, racional, razón.* Esto da origen a la división en nombres concretos y abstractos: concreto es el que expresa la idea como inherente; abstracto el que la expresa sin inherencia.

77. Así, pues, la distinción entre el substantivo y el adjetivo no nace de las cosas significadas, sino de nuestro modo de considerarlas o concebirlas.

78. Siendo el nombre la expresión de las ideas, todas las lenguas tienen nombres. Bajo una u otra forma se deben hallar en todas substantivos y adjetivos, porque es natural a nuestro entendimiento el concebir las cosas, ora en sí mismas, ora con relación a un sujeto. El salvaje que ha experimentado el sabor dulce de unas frutas y el amargo de otras, conocerá la fruta y la expresará a su modo; he aquí el substantivo: concebirá la cualidad de dulce o amargo, conveniente a tal o cual fruta, y esta relación la expresará también a su manera; he aquí el adjetivo: las cualidades de dulce y amargo las concebirá en general, prescindiendo de su inherencia a una fruta; he aquí un substantivo expresando una modificación bajo la forma de substancia. ||

79. Los nombres substantivos pueden expresar objetos compuestos y simples; así no es exacto que el nombre substantivo sea sintético, o que represente una colección de juicios y que, por tanto, deba expresar la totalidad de un objeto. El carácter esencial del substantivo se halla en expresar una idea sin relación de inherencia; y así la etimología, substantivo de substancia, está acorde con la cosa significada.

80. No siempre tienen las lenguas todos sus adjetivos bajo una forma distinta, y entonces el substantivo se pone a manera de modificación; en cuyo caso pasa a ser adjetivo: como un *hombre soldado*, un *hombre pintor, poeta, artista, arquitecto, rey, gobernador.*

81. El nombre substantivo es propio si designa una idea individual: como *Antonio, España, Barcelona, Madrid, Mediterráneo;* y es común o apelativo cuando la idea expresada es general: como *hombre, nación, ciudad, capital, mar.*

Se suelen hacer otras divisiones del nombre: indicaremos rápidamente las principales. De origen: se llaman primitivos o derivados, según que nacen o no de otro. Si su origen es un verbo se llaman verbales: como *lectura*, de *leer*. De estructura: compuestos son los que se forman de varias palabras enteras o truncadas, como *in-extinguible, tras-nochar, cabiz-bajo*. Los que no se hallan en esta clase son simples. De significado: positivos, son los que expresan simplemente la cualidad: como *bueno*. Comparativos, || los que expresan comparación: como *mejor, peor, mayor, menor*. Superlativos, los que expresan la cualidad en sumo grado: como *perfectísimo, justísimo*. Aumentativos, los que aumentan: como *hombrón, comilón, bonachón*. Diminutivos, los que disminuyen: como *chiquillo, chiquitín, casita, plazuela*. Abundanciales, los que expresan abundancia: como *pedregoso, estudioso, dadivoso, asombroso, cuantioso.*

82. Cuando una lengua se presta fácilmente a la varie-

dad de inflexiones para expresar las modificaciones de una misma idea, o a la reunión de palabras para formar un nombre expresivo de la asociación de diferentes ideas, se distingue por su hermosura y riqueza. En este punto sobresale particularmente la griega, a la cual se toma continuamente prestado cuando se han de formar palabras compuestas.

83. Los accidentes del nombre son las modificaciones que recibe según las relaciones que expresa. Son tres: género, número y caso.

84. El género del nombre es la expresión del sexo: masculino si significa macho; femenino si hembra; común o epiceno, o promiscuo, si comprende los dos sexos; neutro si no designa ninguno.

Como el sexo tan sólo se halla en animales, si las lenguas siguiesen un curso rigurosamente filosófico, todos los nombres que expresan objetos incapaces de sexo debieran ser neutros. Pero no sucede así, pues || encontramos diferencias de géneros en objetos inanimados: como *cielo, rocío, humo, río, oro, tierra, lluvia, fuente, plata*. Lo propio notamos en las demás lenguas: como *navis, sagitta, insula, legio, portus, honor, impetus, remus*.

85. El motivo de haberse comunicado el género a las cosas inanimadas parece hallarse en la inclinación que tiene el hombre a dar animación a los objetos. Esta inclinación se desenvuelve más cuando las pasiones están conmovidas o cuando prevalece la imaginación. Así, es natural que los pueblos en su infancia hablasen de los objetos inanimados como si viviesen, de lo que resultaba la aplicación del género. Parece que el masculino debió aplicarse con preferencia a los objetos que ofrecían ideas de fuerza y superioridad; y, por el contrario, el femenino a los que ofrecían ideas de debilidad, inferioridad o delicada belleza.

86. El número del nombre es la expresión de la unidad o de la multiplicidad en los objetos. Singular cuando significa uno, como *piedra;* plural cuando muchos, como *piedras*. El griego y hebreo tienen para ciertos casos el número dual, lo que es muy propio al tratar de objetos dobles, como *ojos, orejas, pies, manos*.

87. Es de notar que cuando se expresa una idea sola, aunque ésta sea común a muchas, el nombre es singular; así la de triángulo es común a todos los || triángulos. La razón de esto se halla en que expresamos como concebimos; concibiendo, pues, como una la idea común, debemos expresarla del mismo modo.

88. Los nombres propios no tienen plural porque expresan un solo individuo. En locución figurada se dice: *los Platones, los Cicerones, los Virgilios;* pero esta transgresión del rigor gramatical no deja de tener su razón, pues entonces

se trata de estos individuos, no como tales, sino como representantes de una clase. Se dirá muy bien: *no hablaron así los Cicerones y los Virgilios,* cuando se quiera recordar el siglo de oro de la lengua latina; pero no se podría decir: *los Virgilios compusieron* La Eneida; *los Cicerones escribieron una obra sobre las leyes.* En el primer caso se los considera como representantes de los buenos hablistas, en el segundo como simples individuos. La prueba de que en el plural los nombres propios no se toman rigurosamente como tales está en que se les añade el artículo *los,* el que no tiene cabida en nombres propios.

89. La variedad en el número podría expresarse de dos modos: o combinando la estructura del nombre, lo que se suele hacer en la terminación, o bien acompañándole con algo que la indique. El primer medio es el más sencillo y natural, y se halla adoptado en los idiomas antiguos y modernos en cuanto a los substantivos. En los adjetivos, como no van nunca solos, el signo del número puede hallarse indicado por || el substantivo a que se refiere; y así es que no siguen siempre la regla general de tener modificaciones para la diferencia del número: el inglés los deja intactos en singular y plural: *good man (buen hombre); good men (buenos hombres):* el adjetivo *good* permanece el mismo; el número está indicado por el substantivo.

90. La idea significada por el nombre puede estar en relación con otra idea, y esta relación se ha de expresar en el lenguaje. Las modificaciones que recibe el nombre para expresar la relación de su significado con otra idea, se llaman caso o declinación. Caso, porque el nombre cae o termina de diferentes maneras; y declinación, porque declina tomando varias terminaciones o acompañándose con ciertas partículas.

La idea de *padre, pater,* puede tener las relaciones siguientes: *Tengo noticias de la salud de mi padre. Construyo esta quinta para mi padre. Veo a mi padre. ¿Qué manda usted, padre? Fué desmentido por mi padre.* No son éstas las únicas relaciones, pues que son tantas cuantas las modificaciones de las ideas; pero en la imposibilidad de poner un caso para cada especie, se los ha clasificado del modo que sigue: el genitivo expresa pertenencia; el dativo, daño o provecho; el acusativo, el término de la acción; el vocativo, llamamiento; el ablativo, origen, medio, instrumento y otras semejantes. Claro es que la clasificación es muy incompleta, porque cada una de estas ideas generales puede expresar muchas cosas diferentes y a veces opuestas. Lo manifestaré con ejemplos. ||

Genitivo o pertenencia: *el hijo* DE CICERÓN, *el padre* DE CICERÓN, *la figura* DE CICERÓN. *el talento* DE CICERÓN, *las*

obras DE CICERÓN; *perjudica a los escritores la afectada imitación* DE CICERÓN; *un libro compuesto de retazos* DE CICERÓN.

Dativo: *negar una proposición* A CICERÓN; *dar una quinta* A CICERÓN; *atribuir una obra* A CICERÓN.

Acusativo: *amar* A CICERÓN; *leer* A CICERÓN; *oír* A CICERÓN; *ver* A CICERÓN; *salvar* A CICERÓN; *matar* A CICERÓN; *alabar* A CICERÓN.

El vocativo o la dirección de la palabra a un objeto determinado puede tener también muchas modificaciones. Llamar la atención, rogar, amenazar, insultar, chancearse, etc.

La misma variedad hallamos en el ablativo, expresado en castellano por las preposiciones *por* o *con*.

91. La declinación del nombre puede hacerse de dos modos: variando la terminación o acompañándole de partículas que designen el caso. En castellano decimos: *la razón, de la razón, a* o *para la razón,* etc., etc.; y los latinos expresan lo mismo diciendo: *ratio, rationis, rationi, rationem, ratio, ratione.* ¿Cuál de estos sistemas es preferible? Desde luego se ve que el segundo es más sencillo; pero tiene otra ventaja mayor que la sencillez, y es el permitir más libertad a las transposiciones sin dañar a la claridad. Lo manifestaré con un ejemplo:

Virtutis expers, verbis iactans gloriam,
Ignotos fallit, notis est derisui. ||

Este pasaje de Fedro, traducido literalmente al castellano, significa:

«El falto de valor que con palabras pondera sus hazañas, engaña a los desconocidos y sirve de risa a los conocidos.»

El texto latino puede alterarse con muchas transposiciones sin que se deje de entender lo que significa, y esto lo debe a sus terminaciones, que marcan siempre la relación de las palabras por distantes que se hallen.

Derisui est notis, fallit ignotos,
Gloriam iactans verbis expers virtutis.

Las palabras están en un orden inverso, y, sin embargo, nada pierden de su claridad.

Hágase la prueba en castellano, y el texto carecerá de sentido. Son innumerables las alteraciones que el latino puede sufrir en todo o en parte, sin que le falte ni sentido ni claridad.

Virtutis expers ignotos fallit.
Fallit ignotos expers virtutis.
Ignotos fallit virtutis expers.

Aun empleando transposiciones violentas, el sentido continúa claro.

Ignoto virtutis fallit expers.
Expers fallit ignotos virtutis.
Fallit virtutis ignotos expers.
Virtutis fallit expers ignotos.

Hagamos la experiencia en el castellano. ||

El falto de valor engaña a los desconocidos.

A los desconocidos de valor engaña el falto. El sentido se comprende, pero ya se hace obscuro y violento.

El falto engaña a los desconocidos de valor. Parece decirse que los desconocidos son valientes. Y, además, ¿quién sufre semejante galimatías? ||

CAPITULO IX

El artículo

92. Nótese la diferencia entre estas expresiones: *dame* UN *libro; dame* EL *libro. Vi libros, vi* UNOS *libros, vi* LOS *libros.* Las palabras UN, UNOS, expresan libros indeterminados; y EL, LOS, determinados. *Dame* UN *libro* equivale a decir: *dame uno u otro, algún libro; dame* EL *libro* significa: *dame tal libro, el que tienes en la mano, el que sabes que me gusta, el que me habías prometido,* etc., etc. La palabra de que nos valemos para expresar esas determinaciones de la idea se llama artículo.

93. Los nombres propios no deben llevar artículo, porque significando por sí mismos una cosa determinada, no necesitan que se los determine: decimos *el hombre*, mas no *el Antonio*. En las expresiones *el Virgilio, el Cicerón,* se sobrentiende el libro cuyo autor es Virgilio o Cicerón, y en general, siempre que el nombre propio va acompañado de artículo, se sobrentiende algún apelativo. Esto es lo más lógico, pero no quiero decir que la regla carezca de || excepción; nada más común que encontrar en las lenguas anomalías que no se acomodan exactamente con el rigor filosófico.

94. La determinación o indeterminación de la palabra puede expresarse por el sentido de la oración; y así es que el artículo no es una parte indispensable en las lenguas: el latín no lo tiene; *vidi librum* puede significar: *vi un libro* o *vi el libro.*

95. El castellano es sumamente rico en este punto, pues tiene artículos no sólo para expresar la determinación, sino también la indeterminación: *un*. La indeterminación en singular se expresa más comúnmente por *un* que por la ausencia de todo artículo. No se puede decir *vi libro*. como *vi libros*. Sin embargo, hay ciertos giros de lenguaje en que no sólo se permite la falta del artículo, sino que es necesaria para expresar bien la idea. Es curioso observar la gradación de ideas expresadas por las frases siguientes: *Hay hombre capaz de hacerlo. Hay* UN *hombre capaz de hacerlo. Hay* EL *hombre capaz de hacerlo. Vi libros encuadernados. Vi* UNOS *libros encuadernados. Vi* LOS *libros encuadernados.*

96. De lo dicho se infiere que el artículo no expresa la extensión relativamente al mayor o menor número de individuos, sino la mayor o menor determinación de la idea, según la mente del que habla. Una persona dirá: *leí manuscritos; leí unos manuscritos; leí los manuscritos*, aunque se refiera a un mismo || número de ellos; ¿qué diferencia hay, pues, entre estas expresiones? Hela aquí: cuando falta el artículo se habla con entera indeterminación, refiriéndose únicamente a la idea común; al añadirse *unos* ya hay cierto matiz determinante; pero al poner *los*, la idea queda determinada a ciertos manuscritos. Esta gradación depende del contexto mismo, como se puede ver en este ejemplo: *Leí manuscritos y se me cansó la vista. Leí unos manuscritos muy deteriorados. Leí los manuscritos que hablan de la fundación de la villa*. En todos estos casos no hay necesidad de pensar en el número, pues que se puede decir muy bien que se han leído *los* manuscritos, aunque se ignore si los leídos son cincuenta o ciento, y aun muchos o pocos.

97. No alcanzo en qué pueda fundarse la opinión de los que cuentan entre los artículos a los numerales cardinales, cuando en realidad no son más que nombres expresivos de una propiedad colectiva. *Los lados del pentágono son cinco;* ¿quién duda de que *cinco* es aquí un verdadero predicado? Es verdad que un lado puede formar parte de un número, dos, tres, u otro cualquiera; pero esto sólo prueba que el predicado se refiere a la colección y no a cada lado, cosa de que nadie duda. Si se responde que los números no expresan modos o propiedades, preguntaré: ¿De qué se ocupan la aritmética y el álgebra? El número en abstracto, ¿no es una verdadera idea? ||

CAPITULO X

El pronombre

98. Se llama pronombre la palabra que se pone en lugar del nombre, sea para evitar la repetición o con otro objeto. *La Europa fué sojuzgada por Napoleón, y* ÉSTE *fué vencido por los españoles.* La palabra *éste* nos evita el repetir el nombre *Napoleón. La primera flota* QUE *dió la vuelta al mundo era española.* Si nos faltase el *que*, sería preciso emplear otro giro. *Una flota española fué la primera en dar la vuelta al mundo.*

Los pronombres suelen dividirse en personales, posesivos, demostrativos y relativos.

99. Los personales son los que designan la relación de los interlocutores: *yo leí* equivale a lo siguiente: *el hombre que leyó es el mismo que lo dice. Tú leíste* equivale a decir: *el hombre que leyó es el mismo a quien habla el que lo dice. Aquél leyó* significa que el que leyó es distinto de la persona que habla y a quien se habla, o que al menos se prescinde de estas circunstancias. A veces se emplea la tercera persona hablando de sí mismo, como se ve en los *Comentarios* de César; pero en tal caso se prescinde de quién sea el que habla, y se trata únicamente de los hechos.

100. Los pronombres personales bajo una u otra forma no pueden faltar en ninguna lengua, pues que para las relaciones más comunes es necesario saber quién habla y de quién o a quién se habla. El número de personas que hablan, o en cuyo nombre se habla, o a quienes se habla, o de las cosas de que se habla, da origen al singular y plural de estos pronombres.

101. El pronombre personal, bien analizado, es un nombre substantivo común, que las circunstancias convierten en propio. Es nombre substantivo, porque expresa una idea bajo la forma de subsistencia; es común, porque conviene a muchos: todos pueden decir *yo;* de todos se puede decir *tú* y *él o aquél;* se hace propio por el hecho que le determina en la locución o escritura. Parece, pues, que estos pronombres se llamarían con más exactitud nombres personales, o tal vez mejor, interlocutorios o locutivos.

Por llamarles así no se confundirían con los propios; pues que éstos no califican a su significado, relativamente

a la locución. Como quiera, pronombres se han llamado hasta ahora, y así se llamarán en adelante.

102. A veces se necesita expresar no sólo la persona, sino un acto reflejo de ella sobre sí misma. || Yo ME *absten-go*, TÚ TE *abstienes*, ÉL O AQUÉL *se abstiene;* lo que da origen al pronombre recíproco; pero éste no forma una clase aparte; porque en realidad no hay más que varios casos de la declinación del personal. *Se mató* significa: *él mató* A SÍ.

103. Los pronombres personales se aplican también a los objetos que no son personas; pero este lenguaje es figurado, y resulta de que tenemos inclinación a considerar a lo inanimado como una persona que habla o a quien se puede hablar.

104. Nótese una diferencia entre la tercera persona y la primera y segunda. Estas pertenecen a las verdaderas personas; la tercera puede aplicarse a todo con propiedad; pues que sólo representa una cosa de *que* hablamos, lo que no hay necesidad que sea persona.

105. Los llamados posesivos: *mío, tuyo, suyo, nuestro, vuestro,* son verdaderos adjetivos que significan la posesión o pertenencia: *mi libro* equivale a *libro perteneciente* A MÍ, o *cuya posesión yo tengo.*

106. Los demostrativos indican el objeto, determinando su posición con respecto a nosotros, sea en la realidad o en la oración: *este,* si está cerca del que habla; *ese,* si cerca del que oye; *aquel,* si dista de ambos. Estos pronombres son en realidad nombres adjetivos, pues que expresan una cualidad de situación relativa a los interlocutores. Verdad es que a || veces se los encuentra solos, como: *¿Quién habló? Este,* ÉSE O AQUÉL; pero en tal caso se sobrentiende la persona designada por el gesto u otras circunstancias.

107. Los relativos son los que expresan relación. Analicemos las siguientes oraciones: *el general* QUE *venció a Pompeyo fué César; el joven* QUE *no se aplica no aprende,* equivalen a éstas: *el general vencedor de Pompeyo fué César; el joven no aplicado no aprende.* Por donde se manifiesta que el pronombre relativo, cuando es activo, o sujeto del régimen, envuelve un predicado incidental, como *vencedor, no aplicado.*

Algunas veces la lengua carece de palabras a propósito para expresar la idea de predicado bajo la forma de un adjetivo, en cuyo caso el relativo es indispensable, pero sin que por esto se cambie su naturaleza. *El caballero* QUE *viene es amigo mío;* nos falta la palabra *viniente (veniens)* para expresar la relación.

El libro QUE *leo no me gusta; la casa* QUE *han construído es poco sólida,* equivale a decir: *el libro leído por mí no me gusta; la casa construída por ellos es poco sólida.* Luego el

relativo pasivo, o que es término del régimen, expresa también la unión de un predicado con el objeto a que se refiere.

108. El relativo no es nombre substantivo, como lo manifiesta el que no puede estar solo en la oración; tampoco es adjetivo, pues por sí solo no designa cualidad; || ni tampoco se puede llamar en rigor pronombre, porque no es exacto que se ponga en lugar del nombre, pues si así fuera bastaría repetir el nombre para no necesitar del relativo.

El general QUE *venció a Pompeyo fué César;* repítase el nombre *general* en vez del relativo, y se verá que no se obtiene el sentido deseado. Diríamos en tal caso: *El general, el general venció a Pompeyo fué César.* ¿Quién entiende eso? Lo propio sucede en el relativo pasivo. *El libro* QUE *leo no me gusta;* se diría: *el libro, el libro leo no me gusta.*

Hagamos la prueba en el latín. Dice Salustio: *Omnes homines* QUI *sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant, veluti pecora,* QUAE *natura prona, atque ventri obedientia finxit.* Substituyendo a los dos relativos los nombres que les corresponden, tendremos: *Omnes homines, omnes homines sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant, veluti pecora, pecora natura prona, atque ventri obedientia finxit.* Con lo cual se altera y confunde el sentido.

Tampoco se puede poner el relativo en la clase de los artículos propiamente tales, pues que sólo expresa relación, y ésta puede ser a objetos indeterminados.

109. ¿Cómo llamaremos, pues, al relativo? Poco importa el nombre que se le dé; lo que conviene notar es su naturaleza distinta de las demás partes de la oración. Propiamente hablando, su función es unir refiriendo; su nombre *relativo* es su mejor definición. || Es conjuntivo, porque une; pero es relativo, porque une refiriendo; y así es que se le declina, para expresar con más exactitud el punto de su relación. *Qui cuius, cuique,* o *quien, de que, de quien, a que* o *a quien.* ||

CAPITULO XI

El verbo

SECCION I

Observaciones sobre el método que se debe seguir en esta discusión

110. ¿Qué es el verbo? He aquí un punto en que discuerdan los autores, no obstante de que todos convienen en el significado vulgar de aquella palabra y en la aplicación que de la misma se hace en las varias lenguas. Esto quizás indica error en el método, a saber: que se parte de una definición en vez de partir de la observación. ¿Existe el verbo? ¿Hay ciertas palabras generalmente reconocidas por verbos? No cabe duda. Si, pues, el verbo existe y es reconocido por todos, el trabajo del filósofo debe limitarse a descubrir el carácter distintivo de esta palabra: comenzar estableciendo una definición es substituir el orden ideal al real. Dos naturalistas pueden disputar sobre lo que distingue al oro de los demás metales; si empezasen por una definición no se pondrían nunca de acuerdo, ni habría medio de conducir a la || verdad al que se apartase de ella. ¿Qué deberán, pues, hacer? Es muy sencillo: tomar el metal, analizarle, comparar sus propiedades con las de otros; y así podrán descubrir lo que tiene de común y de propio. El verbo no es obra de los filósofos: existe desde que los hombres hablan; hay, pues, aquí un hecho independiente de nosotros: no hemos de comenzar definiéndole, sino observándole: la definición debe ser el resultado de la observación, el término del trabajo, no su principio..

111. El carácter esencial y distintivo del verbo ha de ser una propiedad que convenga a todos los verbos, y sólo a ellos. Porque si no conviene a todos, no será esencial; y si conviene a palabras que no sean verbos, no será distintivo. Este carácter constitutivo y distintivo es la expresión del *ser* o *de un modo de ser, bajo la modificación variable del tiempo*.

Aquí por la palabra *modo* no entiendo accidente, sino que comprendo en ella todas las propiedades, sean accidentales o esenciales, a la manera que se la ha tomado al tratar de los adjetivos.

Un verbo, considéresele en cualquiera de sus fases, siempre envuelve la modificación de la idea por el tiempo. Escójase otra parte de la oración, nombre, pronombre, adverbio: nunca se hallará la expresión de la idea bajo la modificación variable del tiempo.

112. Si la definición que acabo de dar la tomase por punto de partida en la discusión, incurriría en el defecto que he censurado: así no me propongo atribuirle || más valor del que pueda adquirir por el examen. Y sólo la presento para anticipar mi opinión y señalar desde luego el resultado de las investigaciones.

SECCION II

Se examinan algunas opiniones sobre la naturaleza del verbo

113. Algunos han creído que la esencia del verbo consistía en significar acción o movimiento; pero esta propiedad no conviene a todos los verbos ni a ellos solos. *Lectura, razonamiento, lee, razona;* las cuatro palabras significan acción, y no obstante las dos primeras son nombres y las otras verbos. *Duerme, yace, existe, es;* aquí no hay acción, y sin embargo hay verbo.

114. Pretenden otros que no hay más que un solo verbo, *ser;* y que todos los demás están formados de una idea combinada con el verbo único. Semejante opinión presenta desde luego alguna extrañeza. ¿Cómo es que se haya creído comúnmente, y aun se crea en la actualidad, que los verbos son muchos, si en realidad no hay más que uno? No quiero dar a esta observación más fuerza de la que tiene; pero no me parece desatendible, supuesto que las aserciones filosóficas que se apartan del sendero común tienen la obligación de pertrecharse con mayor número de pruebas, para disipar la prevención engendrada por su extrañeza. ||

115. La razón fundamental en que dicha opinión se apoya es la siguiente: el verbo es la palabra que expresa la afirmación o el acto racional constitutivo del juicio; este acto es el mismo en todos los casos; luego no hay más que un verbo. La expresión de este acto es el verbo *ser;* luego no hay más que el verbo *ser*, o hablando con más rigor, la cópula: *es*.

116. Aquí se empieza por una definición: el verbo es la palabra expresiva de la afirmación o del juicio. La dificultad está, pues, en saber si en todas las modificaciones del verbo se halla expresada la afirmación y si de esta propiedad carecen las demás palabras (111).

117. No cabe duda en que todos los modos de indicativos son afirmativos: *ama, amó, amaba, amará,* equivale a *es, fué, era, será amante.*

118. La afirmación no se ve tan clara en los demás tiempos. Empecemos por el optativo.

En estas palabras: *ojalá estudiases,* ¿dónde está la afirmación? No se afirma el estudio, pues que no se supone que exista o haya existido; no se sabe si existirá; sólo se desea que exista. No se puede imaginar aquí otra afirmación que la del deseo. Así, resolviendo la oración por el tiempo indicativo, deberá equivaler a ésta: *deseo tu estudio;* o sacrificando la gramática a la lógica: *yo soy deseante tu estudio;* o bien: *el deseo de tu estudio* ES *existente en mí.* Para sostener, pues, que el verbo implica siempre afirmación, es necesario || que sean idénticas estas dos expresiones: *ojalá estudiases; el deseo de tu estudio* ES *existente en mí.* Dudo mucho que haya tal identidad; expondré los motivos de mi duda.

119. Expresar no es afirmar; lo expresado es afirmable; pero la expresión no es la afirmación. La expresión es una manifestación por medio de un signo; pero la afirmación es el acto intelectual con que unimos una idea con otra. El que emplea el verbo optativo no hace más que manifestar un deseo por medio de un signo; luego no afirma. El deseo es un hecho ciertamente; este hecho puede ser afirmado sin duda; pero de esto no se sigue que la manifestación sea la afirmación.

Aquí hay dos cosas: 1.ª, el hecho interno, el deseo; 2.ª, la manifestación de este hecho por un signo. Pregunto: ¿Dónde está la afirmación? No en la palabra, porque la afirmación es un acto intelectual; no en el hecho interno, pues nadie confundirá la afirmación con un deseo. Luego no hay tal afirmación.

Si expresar fuese afirmar, las interjecciones serían afirmaciones: *¡ay! ¡eh! ¡oh!* expresan afecciones, hechos existentes, y ¿quién se atrevería a llamarlos verbos? El hombre tiene expresiones para todos los fenómenos internos que experimenta, y entre éstos los hay que nada tienen que ver con el juicio.

Puede uno afirmar el deseo ajeno y no desearle; confundida la afirmación con el deseo, la afirmación del deseo de otro sería un deseo de este deseo. ||

120. La oración optativa se distingue esencialmente de la indicativa: cuando se quiere convertir la primera en la segunda, se la destruye pasando de un acto directo a un reflejo, de un acto de voluntad a la reflexión sobre este acto. Si los filósofos de que se trata pudiesen formar una lengua con su sistema, carecerían de expresiones para todo el or-

den de los hechos voluntarios cuando no están considerados como objetos de reflexión.

121. El sentido común se opone también a esta teoría; pues que nadie tendrá por idénticas las dos expresiones: *ojalá estudiases; el deseo de tu estudio es existente en mí.* La primera manifiesta simplemente el deseo; la segunda expresa el acto de reflexión afirmativo de este deseo. Un amigo dice a otro: *te lo aseguro; deseo que seas feliz,* y *ojalá lo seas.* Según la doctrina que impugno, dichas palabras equivalen a estas otras: *deseo que seas feliz, deseo que lo seas.* Lo que es inadmisible: en la primera parte de la oración el amigo afirma reflexivamente su deseo; en la segunda lo manifiesta directamente.

122. El imperativo ofrece a esta doctrina iguales dificultades. *Oyeme* mandando, no equivale a decir: *tengo acto de voluntad imperativo de que me oigas. Oyeme* es la simple expresión directa de este acto interno, no la afirmación del mismo. Aquí se puede hacer el mismo argumento: la afirmación no está en las palabras; no está tampoco en el hecho interno, a no ser que se diga que afirmar es mandar. Nótese || la diferencia entre la expresión: *tengo actualmente voluntad imperante de que vengas;* y ésta: *ven.* La diferencia no está sólo en la forma más o menos enérgica, sino en el mismo significado.

123. Compendiemos estas razones. Hay en nuestro interior fenómenos que no son juicios; éstos los expresamos con verbos; luego el verbo no siempre implica expresión de juicio.

124. Con los verbos se expresan hechos internos que no son juicios; pero ¿será posible expresar juicios sin verbo? Aquí hay otra cuestión.

Todas las lenguas abundan de locuciones afirmativas en que no se halla el verbo; como sucede cuando a un substantivo se le aplica un adjetivo a más de la afirmación principal. *Dios* TODOPODEROSO *crió un mundo* ADMIRABLE. Estos adjetivos pueden resolverse por verbo diciendo: *Dios, que* ES *todopoderoso, crió un mundo que* ES *admirable;* pero la lengua no necesita de esta añadidura. Puede expresar el juicio con la simple unión de las palabras, reflejándose en ella la unión de las ideas. El uso del verbo disminuiría la simplicidad y energía de la frase. A veces se expresan muchos juicios sin emplear un solo verbo. *César, gran general, hábil político, eminente escritor, generoso con los vencidos,* etc., *fué víctima de su excesiva confianza.* Claro es que antes de llegar al verbo *fué,* el lector entiende que hay afirmaciones expresivas de las cualidades de César; luego no es exacto que toda afirmación necesite de un verbo. || Se dirá que se le *debe* sobrentender, mejor se diría que se le *puede;*

esto es, que una forma nominal de lenguaje se puede resolver en una verbal.

125. ¿Diremos que sea posible expresar una serie de juicios sin verbo? Si se empieza por suponer que el verbo es la *única* expresión de la afirmación, claro es que se le hace indispensable. Pero esto será una petición de principio, pues cabalmente lo que se busca es si los juicios se expresan solamente por el verbo; mas si por verbo se entiende la parte de la oración que se llama comúnmente con este nombre, incluyendo también el ser, *es*, no hay imposibilidad de expresar muchos juicios sin ningún verbo. *César fué asesinado por los que le debían favores. César asesinado en el* TIEMPO PASADO *por los ligados a él por favores.*

126. El juicio expresa la conveniencia de un predicado a un sujeto: si se estableciese, pues, por regla general que el nombre de un modo de ser, adjunto a un sujeto, o puesto en concordancia con él, significa que aquel predicado conviene al sujeto, el verbo no sería necesario para expresar la afirmación. Esto se verifica ya en muchos casos, como se ha visto en los ejemplos anteriores, y podría verificarse en toda oración. ¿Qué dificultad habría en entender estas y otras expresiones: *España, país hermoso; Alpes altos; Roma, capital del mundo; China, pueblo estacionado?* ¿No las usamos mil veces sin peligro de equivocación? ||

127. Lo que nos faltaría sin los verbos no sería la expresión de la afirmación, sino la del tiempo, y por consiguiente se debieran emplear circunloquios, que harían muy engorroso el lenguaje. Si uno dice: *mi padre enfermo*, no hay ninguna dificultad en entender que afirma la enfermedad de su padre; pero nos falta saber si habla de enfermedad presente, pasada o futura. Así es muy de notar que se permite la supresión del verbo cuando la afirmación prescinde del tiempo, como sucede en las máximas y refranes: *El hambre, mal consejero. Hombre cobarde cargado de hierro. El mejor alcalde, el rey. Pieza tocada, pieza jugada. El mejor jugador, sin cartas. La mujer honrada, la pierna quebrada y en casa. La mujer del viñadero, buen otoño y mal invierno. En casa del herrero, cuchillo de palo. Justicia, mas no por mi casa. Comida hecha, compañía deshecha. De tal mano, tal dado. A lo hecho, pecho.*

128. Se me dirá que en tales casos se sobrentiende el verbo *es, hay, debe*, u otro que convenga; esto es lo que se ha de probar. No niego que haya afirmación, pero digo que la hallamos expresada por la simple unión de las palabras; de lo cual infiero que se la puede expresar con solos nombres. Recuérdese que la discusión no versa sobre si hay o no expresión de juicio, sino sobre el *modo* de esta expresión: la cuestión no es ideológica, sino gramatical. En toda

afirmación hablada hay expresión de juicio, ¿quién lo duda? Luego ninguna afirmación puede expresarse || sin la forma gramatical llamada verbo: la consecuencia no es legítima.

SECCION III

Objeto del verbo

129. Si la conveniencia o no conveniencia de un predicado a un sujeto se puede expresar y se expresa realmente por la unión o la concordancia de los nombres, ¿para qué sirve el verbo? Vamos a explicarlo por el análisis del lenguaje.

130. Las proposiciones absolutas no necesitan verbo. *Dios eterno. La virtud amable. Muerte temible. El sol luminoso*. Estas proposiciones pudieran muy bien expresar la afirmación sin necesidad del verbo: por lo mismo que se pondrían los adjetivos *eterno*, *amable*, etc., etc., a continuación del sujeto, se entendería que se le aplican, esto es, que se afirman de él.

131. *Julio mira al campo*. Suprimamos el verbo y substituyamos el substantivo, resultará: *Mirada de Julio al campo*. Se entiende perfectamente que la *mirada al campo* se aplica a *Julio;* pero ¿cómo? ¿Se quiere decir que *mira*, *miró* o *mirará?* He aquí un vacío que nos resulta de la falta del verbo. ¿Cómo suplirlo? O expresando el tiempo diciendo: *Mirada de Julio* EN TIEMPO PASADO *al campo;* o bien atendiendo a las circunstancias que pueden aclararnos lo || que el verbo nos diría por sí solo. *Julio salió de su casa, miró al campo, vió a su padre y corrió a abrazarle*. Substituyendo a los verbos nombres substantivos tendremos: *Salida de Julio de su casa, mirada al campo, vista de su padre y corrida al abrazo de éste*. Aquí las circunstancias del contexto determinan que el substantivo *mirada* se refiere al tiempo pasado, como y también los demás; sin embargo, todavía nos queda alguna duda, pues que en vez de ser narración de los sucesos pudiera ser su anuncio. El determinar el tiempo por el contexto no es una ficción; el hebreo no tiene sino dos: pasado y futuro simples, y, sin embargo, no deja de expresar el presente y las modificaciones de los pasado y futuro. Aun en nuestra lengua no todas las modificaciones se expresan por el verbo simple, y es necesario emplear el auxiliar, como en HE *leído*, HUBE *leído*.

132. El imperativo, el subjuntivo, el optativo, el condicional, podrían también expresarse por el contexto o por medio de partículas. Aun en nuestra lengua se suele expre-

sar el imperativo por el futuro: *harás esto,* en vez de *haz esto.*

Si Julio viene, yo le hablaré. Estableciendo que la partícula *si* indique condición, una lengua sin verbos diría: *Si venida de Julio, yo palabra a él.*

El optativo podría estar expresado por una interjección u otro signo de deseo. *Ojalá seas feliz. Ojalá felicidad a ti.* Si bien se reflexiona, este sistema de completar el sentido con ciertas adiciones se halla ya empleado, pues que una misma palabra expresa || varias ideas, según el contexto o el modo de escribirla o pronunciarla. *Vendrás,* indicativo. *Vendrás,* por imperativo. *¿Vendrás?,* interrogativo. *Viene,* indicativo. SI *viene,* condicional. *Dile que venga,* subjuntivo. *Ojalá venga,* optativo.

133. Tan natural es el uso de estos y otros medios supletorios, que los que conocen poco una lengua los emplean a cada paso. ¿Quién no ha oído a los niños aplicar el adjetivo al substantivo sin mediar el verbo, o bien expresar los varios tiempos por sólo el infinitivo? Oímos frecuentemente que los extranjeros dicen: *España, hermoso país. Yo* VENIR *a España la guerra de Napoleón. Los caminos de España* SER *muy malos. Yo* VISITAR *el museo.* Esto indica la inclinación natural a expresar la afirmación por la simple unión de las palabras, lo que está acorde con el orden ideológico, supuesto que los juicios consisten en la unión de las ideas o en la percepción de su identidad (véase *Filosofía fundamental,* l. 1.º, cc. XXVI, XXVII y XXVIII) [vol. XVI].

134. Los rodeos a que nos obliga la falta del verbo y la suma imperfección a que reduce al lenguaje, manifiestan la utilidad de una palabra que con sus diferentes variaciones indique el tiempo, el modo y, si es posible, la persona. *Amo,* esta palabra significa una idea: *amor;* pero incluye la persona *yo,* el tiempo presente y la afirmación. *Amó,* la idea del amor es la misma; pero con un solo acento se introducen dos modificaciones: ya no es la primera persona. || sino la tercera: *él;* ya no es el tiempo presente, sino el pasado. Sígase la conjugación del verbo, y se verá con qué facilidad y sencillez se expresan los varios matices de una idea. No es necesario ponderar las ventajas que esto debe producir a la claridad, variedad y rapidez de una lengua.

SECCION IV

Accidentes del verbo

135. En todo verbo hay una idea capital que se conserva al través de las modificaciones, permaneciendo ligada con ciertas radicales. Esta idea expresada indetermina-

mente es lo que llamamos infinitivo; como *amar*, que prescinde del tiempo y del modo, y es, por decirlo así, la materia, el fondo común sobre que recaen las modificaciones o *accidentes* del verbo. Estas son: de persona, número, tiempo, modo y voz; su nombre indica su naturaleza.

136. De persona es la modificación que sufre el verbo según que se refiere a las personas. *Leo, lees, lee.*

137. De número es la modificación relativa al número. *Leo, leemos; lees, leéis; lee, leen.*

138. De tiempo es la que se refiere al tiempo. Los absolutos y simples son tres: presente, pasado || y futuro; pues no hay medio entre el ser, haber sido o haber de ser.

139. De los simples combinados entre sí resultan los compuestos, que no son más que uno simple referido a otro simple.

Cuando él vino yo leía. Vino expresa absolutamente el tiempo pasado, y de aquí el nombre de pretérito perfecto. Más propiamente se llamaría absoluto. *Leía* expresa un tiempo pasado con respecto al momento actual, y un tiempo presente con relación al momento en que él vino. Hay, pues, mezcla de pasado y presente; por esto se le ha llamado pretérito imperfecto.

Cuando él vino yo había leído. Había leído expresa un tiempo pasado con respecto al momento actual, y también al en que él vino; expresa, pues, pasado de pasado; más que pasado: pluscuamperfecto.

140. Esta variedad puede reducirse a un sistema de combinaciones:

Presente respecto al presente.
Presente al pasado.
Presente al futuro.
Pasado al presente.
Pasado al pasado.
Pasado al futuro.
Futuro al presente.
Futuro al pasado.
Futuro al futuro. ||

Presente al presente: La primera combinación no da nada nuevo: *Mientras tú lees yo escribo.* Se unen dos ideas, pero el tiempo no se modifica.

Presente al pasado: *Cuando tú llegaste yo leía. Leía* no expresa ni presente ni pasado solos, sino la presencia de la lectura al pasado *llegaste.*

Presente al futuro: *Cuando él llegue, o llegará, yo leeré o estaré leyendo.* El *leeré* o *estaré leyendo* no expresa sim-

plemente el futuro, sino la presencia de una cosa a otra futura.

Pasado al presente: No da nada nuevo; es el pasado simple.

Pasado al pasado: *Cuando él llegó yo había salido.* Aquí se expresa una salida pasada con respecto a la llegada también pasada.

Pasado al futuro: *Cuando él llegue,* o *llegará, yo habré salido.* Expresa un acto que será pasado respecto a un futuro.

Futuro al presente: Es el futuro simple.

Futuro al pasado: *Después que llegó me marché.* Se expresa un pasado que era futuro respecto de otro pasado.

Futuro al futuro: *Cuando tú hayas* (o *habrás) leído yo explicaré.* Se expresa un futuro relativo a otro futuro.

Estas combinaciones pueden significar más o menos proximidad, de lo que resultan modificaciones nuevas. *Le vi* indica pasado distante; *le he visto* indica pasado próximo. ||

141. En todas las combinaciones hay siempre un punto al que consideramos como presente; pues cuando la comparación la referimos a lo pasado o a lo futuro nos trasladamos con la imaginación al tiempo de que hablamos.

Puntos de referencia:

Ahora o presente absoluto . .	Pasado remoto: *leí.* Pasado próximo: *he leído.* *Leeré,* común al futuro próximo y remoto.
Presente en lo pasado	Presente: *leía.* Pasado: *había leído.* Futuro: no tiene expresión especial.
Presente en lo futuro.	Presente: no tiene expresión propia, a no ser que se tome por tal: *Cuando él venga* ESTARÉ *leyendo.* Pasado: *habré leído.* Futuro: no tiene expresión propia: *Después que él venga yo leeré.*

142. Claro es que en este punto ha de haber diferencias en las lenguas, significando las unas por palabras simples lo que otras expresan con rodeos. || Pero de un modo u otro

todas emplean todos los tiempos; cuando no hay palabra a propósito, sirve el contexto del discurso.

143. Los modos del verbo son las variaciones que recibe según el acto interno que significa.

144. Indicativo: Expresa simplemente la afirmación, el juicio. *Leo, escribo. Leí, escribí. Leeré, escribiré.* El tiempo es variable, pues que el juicio se puede referir a todos los tiempos.

145. El subjuntivo expresa otra relación distinta de la del tiempo. Puede ser de muchas especies. *Si tu padre llegase te levantarías. Deseo que te levantes. Ojalá te levantases. Con tal que te levantes.* De lo cual se infiere que el subjuntivo puede expresar, o una simple condición, o un deseo, o un acto de voluntad; esto es, la relación o a las cosas o a nuestro acto interno. En el primer caso se llamará condicional, en el segundo optativo, entendiendo por optativo la expresión de cualquier acto de *voluntad*.

146. Así, pues, el subjuntivo es un género cuyas dos especies son el condicional y el optativo; por donde parece que van acertados los que ponen el condicional y el optativo bajo la denominación común del subjuntivo. *Deseo que leas; te ruego que leas; ojalá leyeses;* las palabras *leas, leyeses*, expresan aquí una relación al deseo. La mayor o menor energía de la expresión u otras modificaciones del sentido dependen, || no del verbo, sino de las palabras anteriores con que se expresa: deseo, ruego, o algo semejante, con reflexión o sin ella, o con más o menos energía.

147. El concesivo *sea así* significa *permito, concedo, no me opongo a que sea así*, o *prescindo de que sea así.* No hay relación a un deseo, pero sí a un acto de voluntad: *quiero permitir, conceder, no negar, prescindir.* Así es una especie de subjuntivo que se reduce al optativo; sin embargo, no hay inconveniente, sino ventaja, en conservarle su nombre particular de concesivo.

148. El imperativo envuelve también una relación de la cosa indicada con la voluntad del que impera; pero como esta relación es de mayor dependencia merece formar una clase aparte.

149. El optativo con ruego tiene algo parecido al imperativo; rogando o mandando decimos: *ven, dámelo, óyeme.* La razón ideológica de esta semejanza se halla en que en ambos casos la voluntad del que habla produce el acto del otro; con la diferencia que en el mando hay sujeción, en el ruego atracción.

150. Todas las lenguas expresan todos los modos, cada cual a su manera. Las unas aventajan a las otras en la abundancia de palabras simples; pero lo que no pueden significar con éstas lo expresan con un rodeo. ||

151. El infinitivo es como la raíz del verbo, no expresa persona, tiempo ni modo; y más bien parece un nombre indeclinable. *El pasear aprovecha;* aquí *pasear* está tomado como un nombre, y equivale a *paseo. No quiero pasear;* también se toma como nombre: *no quiero paseo. No puedo pasear; no tengo poder* o *fuerza para el paseo;* aquí se toma como un nombre que indica el objeto a que se refiere la falta de poder.

152. En el infinitivo hay que considerar varias modificaciones. *Amar, haber amado, haber de amar. Haber* expresa tiempo pasado, sin relación a persona. *Haber de* expresa un deber, fuerza u otro motivo. Analicemos las siguientes oraciones:

Deseo leer: equivale a *deseo la lectura,* o *la lectura es deseada por mí.*

Deseo haber leído: lo mismo que en el caso anterior, con sólo añadir el pretérito.

He de leer: se afirma la obligación, o la fuerza, u otro motivo que impele a la lectura.

La virtud debe SER *apreciada:* lo mismo que en el caso anterior. Es inexacto que equivalga a decir: *sé esto: la virtud debe ser apreciada.* Lo que se afirma no es el acto propio, sino la existencia de la obligación. Aquello sería una proposición expresiva de un acto reflejo que no hay aquí.

¡Quién pudiese leer! ¡Ojalá pudiese leer!: se expresa un deseo referido a la lectura.

153. De lo dicho se infiere que el infinitivo es un nombre indeclinable, del cual se forma el verbo. || Tiene siempre la forma substantiva, sea cual fuere su significado. *Ser, existir, subsistir, querer, blanquear, recibir;* aquí encontramos las ideas de existencia, ser, substancia, afección, acción, pasión, todo bajo la forma substantiva.

154. Las voces expresan la acción o la pasión: *ama; es amado.* Como no todos los verbos significan acción, no todos tienen pasiva. *Existir, vivir, yacer;* no se dirá: *ser existido, vivido, yacido.*

155. Hay verbos que tienen dos significaciones, una activa y otra neutra; en ellos hay pasiva para la primera, mas no para la segunda. *Entender* puede significar o el solo acto de conocer, o bien la relación a la cosa entendida. *Los brutos no son capaces de entender:* la palabra *entender* significa el acto inminente: la inteligencia. Si no hubiese otra significación, el verbo *entender* carecería de pasiva. Pero la inteligencia se nos presenta también como una acción relativa a un término: *entender la dificultad, entender el sentido,* y en este caso tiene lugar la pasiva; por ejemplo: *el argumento que propusimos no fué entendido.*

156. La expresión de las personas, números, tiempos,

modos y voces puede hacerse de dos maneras: o añadiendo una nueva palabra, o modificando el verbo por la terminación u otra inflexión cualquiera. En esto varían las lenguas, sobre todo en lo relativo a la activa y pasiva. Las palabras latinas *amor,* || *amaris, amatur,* no podemos traducirlas sin el auxiliar *soy, eres, es amado.*

SECCION V

Sobre la división del verbo en substantivo y adjetivo

157. El verbo *ser* tiene varias significaciones: una absoluta, otra relativa; pues que a veces significa sólo la existencia, a veces la relación de un predicado a un sujeto. *El hombre es; el hombre es racional:* en el primer caso la palabra *es* significa la existencia; en el segundo, la conveniencia del predicado, *racional,* al sujeto, *hombre.* Esta distinción es tan exacta que a veces hay verdad en el sentido copulativo y no en el absoluto; si digo: *el círculo es una curva,* no afirmo la existencia del *círculo,* sino su relación con la *curva;* de suerte que la proposición sería verdadera aunque no existiese ningún *círculo* *(Ideología,* c. VI).

158. De esto se infiere que el verbo *ser,* cuando significa la relación del predicado con el sujeto, es únicamente copulativo; no afirma la existencia de ninguno de los extremos, sino únicamente la relación que tienen entre sí; y, por el contrario, cuando se aplica absolutamente, afirma la existencia, la realidad de aquello a que se aplica. *El mundo es* significa lo mismo que *el mundo es existente,* o *tiene la existencia,* o *es una cosa real.* ||

159. Tanto el significado absoluto como el relativo puede estar modificado con el tiempo, según se trate de existencia presente, pasada o futura, o bien de conveniencia de un predicado, pasada, presente o futura; y he aquí por qué el verbo *ser* está sujeto a la variedad de los tiempos.

Por idéntica razón consta también de personas, números y modos, y así no hay necesidad de decir que la cópula *es* sea algo más que una modificación del verbo *ser.*

160. Todo verbo expresa o el ser o el modo del ser, bajo la modificación del tiempo; y como hemos visto que la existencia, en sí misma, está significada por el verbo *ser,* resulta que los demás expresan modos. Aun el mismo ser se presenta a veces bajo la forma de un modo: *existencia, existente;* y así el verbo *existir* se descompone en estas dos palabras: *ser existente.* Como quiera, no puede desconocerse la diferencia esencial entre el ser o realidad y la rela-

ción de un predicado a un sujeto: este predicado lo significan los demás verbos, por cuya razón se descomponen todos en el adjetivo, que significa el predicado, y en el verbo copulativo *ser,* que expresa la unión por las relaciones de persona, número y tiempo. *Pedro cree,* o *es creyente; ama,* o *es amante.*

161. De este análisis resulta que hallamos en los verbos tres significaciones: substantiva, copulativa y adjetiva; substantiva, la realidad, el ser; copulativa, la relación del predicado con el sujeto; adjetiva, la || significación del predicado implicando la cópula. Las dos primeras se hallan únicamente en el verbo *ser;* la otra en todos los demás. En este concepto se puede, si se quiere, llamar substantivo al verbo *ser,* y adjetivos a los demás; porque el *ser* subsiste también por sí solo en la oración, y los demás no.

Pero nótese bien que esta división es incompleta si no se atiende al carácter copulativo del verbo *ser,* que no es de menos importancia que el absoluto. Sea lo que fuere de las palabras que se empleen, lo que conviene es fijar bien las ideas. He aquí tres ejemplos que las aclaran y deslindan: Sentido absoluto: *la luz fué;* relativo o copulativo: *la luz fué hermosa;* adjetivo: *la luz brilló.*

SECCION VI

Participios y gerundios

162. La variedad de modificaciones bajo que se presenta una misma idea hace que unas veces haya de tomar la forma de nombre y otras de verbo; y así es que se establece entre ellos una relación, naciendo de los nombres verbos y de los verbos nombres. De *leer* salen *lectura, lector;* de *creer, creencia, creyente;* de *herir, herida.* De *blanco, blanquear;* de *hermoso, hermosear; de justicia, justificar.* Cuando un nombre se deriva de un verbo se le llama verbal; y si además conserva la significación del tiempo, o de acción o pasión, se llama participio, porque participa de las propiedades del verbo. ||

163. Los participios latinos podían llamarse rigurosamente tales porque, en efecto, conservaban la significación del tiempo y de la acción; y así es que tenían el mismo régimen del verbo. *Cicero laudat Caesarem; Cicero laudans Caesarem. Caesar interficitur a concivibus; Caesar interfectus a concivibus.* En las lenguas modernas el participio no conserva estas propiedades; muchas veces las pierde totalmente, y así es que el régimen varía; decimos: *el hombre*

ama a su familia; mas no: *el hombre es amante* A *su familia,* sino DE *su familia.*

164. A la misma clase pueden reducirse los gerundios, en los cuales era tan rico el latín como pobres son los idiomas modernos. *Amandi, amando, amandum,* expresaban modificaciones que nosotros no podemos traducir sin emplear circunloquios: *de amar; para amar; a amar.*

165. Nuestra lengua conserva las palabras en *ando* y *endo, amando, leyendo,* cuya significación es algo varia. Estas palabras no son nombres substantivos, pues no expresan una cosa bajo la idea substantiva; ni tampoco adjetivos, porque no modifican a un substantivo. Su significación es varia, y con un ejemplo se puede manifestar que es una expresión abreviada, a veces de verbo, a veces de nombre. *Entró cantando:* significa la acción de cantar, con la relación de tiempo simultáneo a la entrada, esto es, en el tiempo en que entró cantaba. *Murió padeciendo:* aquí se expresa algo más que la simultaneidad, se || indica el modo de la muerte, esto es, que fué dolorosa. *Salió del paso negando:* aquí se expresa no precisamente la simultaneidad, ni el modo, sino el medio, esto es, *salió del paso por medio de una negativa,* o *con la negativa. Llegando el interesado, no pudimos continuar:* aquí se expresa la causalidad, esto es, *no pudimos continuar porque llegó el interesado. Hablando él, yo no podré callar:* aquí se significa condición, esto es, *si él habla, yo no podré callar.*

SECCION VII

Definición del verbo

166. Con el análisis que precede se ha preparado el camino para llegar a la definición que se busca.

Encontramos en el verbo la expresión de tiempo, modo, voz, persona y número.

El número le es común con los nombres; luego no puede ser su distintivo. Lo mismo diremos de la persona y de la voz, pues que aquélla se expresa también con los pronombres, y ésta con nombres de acción y pasión. El modo se refiere o a hechos de nuestra alma o a cosas externas; o por afirmación o por simple expresión (véanse secciones II y III); lo que se puede obtener por la unión de nombres, auxiliados si es preciso de otras partes de la oración.

167. Eliminados estos accidentes, veamos lo que sucede con el único que resta: el tiempo. Claro es que || hay nombres y adverbios que lo expresan: como *hoy, ahora, ayer, mañana, antes, después, presente, pasado, futuro, actual, an-*

terior, posterior. No cabe, pues, duda que el tiempo se puede expresar sin la forma verbal. Esto lo he reconocido más arriba (124 y siguientes). Pero al señalar el tiempo como carácter distintivo del verbo no pretendo que sólo en él pueda ser expresado, sino que él es la única parte de la oración que une a la idea la modificación variable del tiempo, cuya propiedad se halla en todos los verbos. Los nombres y adverbios citados expresan el tiempo ciertamente; pero el tiempo solo, sin modificar otra idea. *Ahora* significa un tiempo presente; pero si digo *leo*, expreso la idea del tiempo presente como una modificación de la lectura.

168. El verbo, pues, no expresa la idea del tiempo en su pureza, sino modificando a otra; y esto no de una manera fija, sino variablemente, permaneciendo la misma la idea modificada: *leo, leí, leía, leeré.*

169. Por esta razón, mientras los nombres verbales conservan la expresión del tiempo, como *legens, lectus*, se llaman participios, porque participan de la naturaleza del verbo; cuando pierden este carácter se llaman simplemente nombres, como *lector, lectio.*

170. Tenemos, pues, que el verbo es una forma gramatical que expresa una idea bajo la modificación variable del tiempo. ||

171. El expresar las personas, números, modos y voces corresponde al verbo, pero no de una manera característica.

172. La definición dada explica la razón de la importancia del verbo. Como los fenómenos que nos rodean y nuestros actos externos e internos son todos sucesivos, resulta que el tiempo debe ser expresado en casi todas nuestras palabras. Y he aquí por qué el lenguaje se hace tan difícil cuando no tenemos un medio sencillo de añadir a la idea la modificación del tiempo. Esta necesidad ocurre continuamente; y si para cada caso debiéramos emplear un circunloquio, la oración resultaría sumamente pesada y confusa. ||

CAPITULO XII

La preposición

173. Siendo tantas y tan varias las relaciones de las ideas entre sí, no es posible expresarlo todo por la yuxtaposición de los nombres y verbos, por lo que son necesarias otras partes de la oración que tengan por objeto especial

aclarar el sentido, indicando la relación que se quiere expresar. Estas partes se llaman preposiciones.

174. Las lenguas que declinan por terminaciones o desinencias necesitan menos de la preposición: *hominis, homini,* expresan modificaciones que nosotros no podemos traducir sin las preposiciones *de, a* o *para.*

175. Como es imposible tener una preposición para cada relación, con una sola de aquéllas se expresan muchas de éstas, determinándose el sentido por las circunstancias y el contexto. *Un cuchillo* DE *plata, cuchillo* DE *mesa,* DE *Antonio,* DE *punta,* DE *dos pies.* DE *cincuenta reales;* la misma preposición || *de* significa las relaciones de materia, uso, propiedad, forma, dimensión y precio.

176. En punto a preposiciones cada lengua tiene sus particularidades, que por lo mismo no pertenecen a la gramática general. ||

CAPITULO XIII

El adverbio

177. El adverbio es una parte indeclinable de la oración expresiva de una idea que es modificación de otra. Para que se comprenda bien la definición necesitamos analizar algunas oraciones.

El estilo es medianamente correcto. El adverbio *medianamente* modifica el predicado *corrección,* expresando que ésta no es más que mediana. *Vive holgadamente:* el adverbio modifica la *vida,* pues la expresión equivale a ésta: *su vida es holgada. Se defendió valerosamente;* o *su defensa fué valerosa.* Por estos ejemplos se ve que el adverbio no modifica sólo al verbo, sino a una palabra, sea verbo o nombre, y éste substantivo o adjetivo. Inferiremos también que el adverbio no tiene de propio sino el ser expresado bajo una forma indeclinable; y que todo adverbio puede resolverse en una preposición y un nombre. *Escribe correctamente,* o *con corrección. Es extremadamente vano; su vanidad es extrema. Vino precipitadamente,* o *con precipitación.* Esto se entiende hablando en rigor lógico, pues que a veces no lo permite || el genio de la lengua. *Habla bien* no se puede traducir *habla con bondad,* pero se echa de ver que la imposibilidad no nace del carácter lógico de las ideas, sino del genio del idioma.

178. Los adverbios son de modo, de tiempo, de lugar, de

orden, según las relaciones que expresan. *Perfectamente* es de modo; *luego*, de tiempo; *cerca*, de lugar; *antes*, de orden.

179. Los adverbios de tiempo ofrecen una dificultad para resolverse en nombres. *Vino ayer; irá mañana; llega hoy*, ¿cómo se traducen estas expresiones? Aunque añadamos la palabra *día*, necesitamos expresar si es *hoy*, *ayer* o *mañana*, y así el adverbio entra en su propia explicación. A esto se responde que estas palabras: *hoy, ayer, mañana*, son nombres que expresan una determinada relación de tiempo. Así es que a veces se los encuentra solos, hasta sin el substantivo; *hoy es domingo; mañana lunes; ayer fué sábado*. No es exacto, pues, que las palabras *hoy, ayer, mañana*, no se puedan expresar con nombres. *Hoy* es el tiempo comprendido en las veinticuatro horas, en una de las cuales nos encontramos; *mañana* y *ayer* son los comprendidos en las veinticuatro horas anteriores o posteriores. ||

CAPITULO XIV

La conjunción y la interjección

180. Así como la preposición indica la relación de las ideas, la conjunción expresa la de las oraciones; forma la trabazón del discurso, y sin ella las oraciones estarían como partes inconexas, o cuando menos mal unidas. Tienen además las conjunciones otro objeto importante, y es el de abreviar el discurso, supliendo a otras partes de la oración.

181. Las hay de varias clases, según la relación de las oraciones: copulativas, disyuntivas, condicionales, causales, exclusivas, exceptivas, restrictivas y reduplicativas. Tomemos, por ejemplo, la copulativa.

Cicerón es sabio y elocuente; equivale a decir: *Cicerón es sabio, Cicerón es elocuente*. La conjunción *y* abrevia el discurso, evitando el repetir el sujeto y la cópula de la segunda proposición. La misma observación se puede aplicar si en vez de dos predicados hay tres o más, como *sabio, elocuente, buen ciudadano, hábil político;* o varios sujetos, como *Demóstenes,* || *Cicerón y Bossuet son grandes oradores;* o muchos sujetos y predicados, como *Alejandro, César, Cromwell y Napoleón eran guerreros y políticos*. Si en vez de *y* hubiese *no* o *ni*, no habría más diferencia que la de convertirse las proposiciones afirmativas en negativas.

La conjunción copulativa puede suplirse en muchos ca-

sos por la yuxtaposición de las partes unidas, como en efecto sucede. Decimos: *Alejandro, César, Cromwell y Napoleón,* y no *Alejandro y César y Cromwell y Napoleón*, a no ser que queramos expresar con cierta fuerza e insistencia, según se previene en la oratoria.

182. Los ejemplos anteriores bastan a manifestar cómo se puede descomponer una proposición en que entren muchas conjunciones. Si se quieren más explicaciones sobre este punto, véase lo que se dijo al tratar de las proposiciones compuestas (véase *Lógica*, l. 2.°, c. IV, sec. VIII) [volumen XX].

183. Las interjecciones sirven para expresar los afectos, como alegría, dolor, ira, espanto: *¡ay!*, *¡ah!*, *¡oh!*, *¡eh!* Son muy semejantes en todos los idiomas, porque son un lenguaje natural; su número es reducido, porque una misma nos sirve para afectos diversos. *¡Ay qué placer! ¡Ay qué dolor! ¡Ay Dios mío! ¡Ay qué necios somos! ¡Ay qué horror!* En estos casos el *¡ay!* expresa afectos muy diferentes. ||

CAPITULO XV

La sintaxis

184. Los signos de las ideas y sus relaciones no pueden estar como echados al acaso, si queremos que el lenguaje exprese la serie de nuestros pensamientos; la coordinación de las palabras, para que su conjunto signifique lo que deseamos, se llama sintaxis.

185. Hasta aquí hemos descompuesto el lenguaje, examinando sus varias partes, hemos hecho análisis; ahora es preciso reunir estas partes para que formen discurso; estamos, pues, en la sintaxis. Como sólo se trata de los principios filosóficos de la gramática en general, debemos prescindir de las reglas pertenecientes a lenguas particulares y ceñirnos a los principios comunes a todas. Esto hace que la sintaxis general deba ser muy breve, pues son pocos los pormenores a que se puede descender sin salirse del objeto propio.

186. La coordinación de las palabras tiene por objeto el que signifiquen lo que se quiere: esto se || consigue disponiéndolas de tal modo que su colocación sea una copia de la que tienen las ideas o afectos.

187. Todo lo que nosotros podemos expresar en un dis-

curso se reduce a juicios, raciocinios, sentimientos y enlace de estas cosas entre sí. En todo juicio hay la relación de una idea a otra; en todo raciocinio, un juicio contenido en otro; en todo discurso, una serie de juicios y raciocinios que se contienen o se aclaran unos a otros. El sentimiento en general es un hecho interno, simple, que puede estar modificado por otros que le ayudan, le contrarían o se ligan con él de algún modo. Estos hechos pueden estar en relación con ciertas ideas, juicios o raciocinios. De donde resulta que todo cuanto podemos expresar en el discurso se reduce a ideas, sentimientos y sus relaciones.

188. Cuando se trata de expresar ideas sin mezcla de sentimientos, el lenguaje sigue el orden lógico; pero cuando el corazón está agitado, dicho orden se altera sin perder la naturalidad. ¿Qué cosa más natural que los movimientos del corazón?

189. La yuxtaposición de las palabras en un orden parecido al de las ideas sirve mucho para expresar las relaciones de éstas; pero no es bastante, y de aquí es el que haya en las gramáticas ciertos medios para suplir lo que falta. Suelen contarse tres: concordancia, régimen y construcción. ||

190. La concordancia es la identidad de los accidentes gramaticales. Con esto se expresa la relación de las ideas significadas.

191. Concordancia de substantivo y adjetivo: Si a la idea expresada por un substantivo se la quiere modificar con la de un adjetivo, se ponen los dos en un mismo género, número y caso, con lo cual se entiende que el adjetivo se refiere a aquel substantivo y no a otro.

192. Concordancia de nominativo y verbo: Dando al verbo la misma persona y el mismo número que al nominativo se entenderá que aquél se refiere a éste.

193. Concordancia de relativo y antecedente: Se obtiene como la del adjetivo y del substantivo.

194. El régimen es cierta modificación que sufre una palabra según la relación de su significado al de otra.

Se llama construcción el orden de las palabras consideradas en su conjunto para formar una oración. Ejemplo:

Los soldados romanos que derrotaron a los cartagineses eran dignos de la gratitud de la patria.

Los y *romanos* se refieren a *soldados*, y por esto no se puede decir *el, la, las, romana* o *romano*. La relación del artículo y del adjetivo al substantivo se expresa con la identidad del género y número. Los latinos habrían tenido, además, la concordancia del || caso: *romani* y no *romanus, romana, romanum, romanae* ni *romana*.

Que: La referencia a los soldados romanos no se puede expresar ni por el número ni por el género, pues fuera cual

fuese el antecedente, el *que* no se alteraría. Así diríamos: *el general* QUE *venció; el fuego* QUE *destruyó; las desgracias* QUE *sobrevinieron.* Si el *que* se pusiese después de cartagineses se cambiaría totalmente el sentido.

Destruyeron se refiere a soldados, lo cual se indica dando al verbo la misma persona y número.

A los cartagineses: La derrota se refiere a los cartagineses; y así en ellos está el régimen del verbo, lo cual se indica con la preposición *a.* En nuestra lengua sucede muchas veces que el régimen es sólo conocido por la yuxtaposición. *Cogí una flor,* y no *a una flor.*

Eran: Aplíquese lo dicho respecto al *destruyeron.*

Dignos se refiere a *soldados;* y esto se indica con la identidad de género y número.

Adviértase aquí la ventaja que nos lleva el latín. Nosotros para determinar esta referencia necesitaríamos atender al contexto si no mediase el verbo *eran,* pues el adjetivo *dignos* por su género y número lo mismo podría referirse a los romanos que a los cartagineses. Los latinos, teniendo la diferencia de casos, *digni, dignos,* no podrían confundirse nunca, pues que *digni* sólo sería aplicable a los romanos y *dignos* a los cartagineses.

De la gratitud de la patria: La preposición *de* indica relación: primero a *dignos,* segundo a *gratitud.* || Este orden de ideas nosotros sólo podemos expresarlo con el orden mismo de las palabras; si lo invertimos cambiamos el sentido: *eran dignos de la patria de la gratitud* significaría, no que fuesen dignos de la gratitud de la patria, sino que eran dignos de una patria, país clásico de gratitud. Los latinos, diciendo: *digni gratitudine patriae,* fijában la relación de manera que no era posible otro sentido: *patriae gratitudine digni; gratitudine patriae digni; gratitudine digni patriae;* podían jugar con las palabras sin alterar el sentido ni dañar a la claridad. Esta es una ventaja inapreciable. ||

CAPITULO XVI

La escritura

195. El lenguaje escrito es otro hecho admirable que sólo deja de serlo para nosotros, porque estamos acostumbrados a él.

La palabra es un signo limitado por el espacio y el tiem-

po: por el espacio, pues que la voz no se oye más que a poca distancia; por el tiempo, pues que su sonido sólo dura en los breves instantes de la pronunciación. Si los hombres no tuviesen otro medio de comunicación que la palabra, no podrían hablarse a largas distancias de espacio y tiempo sino encomendando sus ideas a la memoria y buena fe de los demás; la historia sería una mera tradición oral, y no fuera posible hablar a los que viven lejos de nosotros sino por medio de mensajeros. Siendo tan débil la memoria, y no escaseando tampoco la mala fe, sería sumamente difícil la comunicación fiel de los pensamientos; además, entre las personas colocadas fuera del alcance de la voz no sería posible la comunicación de secretos. Por donde se ve cuán útil era el que los pensamientos tuvieran signos que no desapareciesen || como la voz y pudieran trasladarse a largas distancias.

196. Cuando se quiere designar un objeto sin usar de la palabra que le significa, lo más obvio es presentarle a los sentidos; pero con esto no podríamos indicar sino los presentes, lo cual no nos serviría de nada en la mayor parte de los casos. Pocas veces tenemos a la mano aquello de que se trata; y aunque lo tengamos, o no lo podemos trasladar o no expresa bien lo que queremos. Los hermanos de José envían a su padre Jacob la túnica de su hijo ensangrentada con el objeto de hacerle creer que una fiera le había devorado. La túnica ensangrentada era un signo de muerte, pero equívoco, y que se hubiera podido interpretar de muchos modos si no la hubiesen acompañado con palabras. Supongamos que un testigo de la pérfida crueldad de los hermanos hubiese querido noticiarla a Jacob enviándole los objetos mismos: era imposible, pues que no le podía remitir a José, ni sus hermanos, ni la cisterna, ni los ismaelitas, y mucho menos las relaciones que estas cosas tuvieron entre sí mientras se cometía el atentado.

197. Siendo tan reducido y pobre el medio de comunicación que se acaba de expresar, ocurre naturalmente otro, cual es el suplir la realidad con la semejanza pintando los objetos. Así los hijos de Jacob hubieran podido noticiar a su padre la supuesta muerte de José retratando a éste en el acto de ser || destrozado por una fiera. No hay duda que la noticia habría sido bien comunicada por este medio con tal que el retrato de José hubiera sido fiel; pues, de lo contrario, Jacob le habría podido confundir con otro.

Tenemos ya un modo de representar con signos permanentes los objetos y sus relaciones: la pintura. De ella se han servido todos los pueblos algo cultos, y la emplean los más adelantados, no precisamente para la memoria de los sucesos, sino para trazarlos vivamente en la fantasía y conmover el corazón.

198. Este arte encantador es una especie de escritura; y se la puede llamar ideográfica, porque pinta las ideas o las imágenes que tenemos de los objetos; pero, si bien es admirable para hablar a los ojos y al alma, preciso es convenir que como escritura es muy imperfecta. Los defectos de que adolece son: 1.°, la incapacidad de expresar los objetos que no pertenecen a la vista; 2.°, la imposibilidad de representar la variedad de las relaciones de los objetos; 3.°, la mucha extensión de sus expresiones; 4.°, la necesidad de mucho tiempo para la ejecución.

La escena más sencilla y corta necesita de mucho tiempo y de un pedazo de lienzo u otra materia que no puede ser demasiado reducido si las figuras se han de distinguir bien. ¿Qué sucederá cuando se haya de pintar una larga serie de acontecimientos? Además, ¿cómo se expresan las palabras de los actores? ¿Cómo las ideas de sabiduría, virtud, vicio y demás objetos que no caen bajo la jurisdicción de los sentidos? El pintor nos ofrecerá una figura expresiva || de la inteligencia, de la necedad, de la inocencia, del vicio, del heroísmo, del crimen; pero no le será posible ofrecer a nuestros ojos las innumerables relaciones que estas cosas tienen entre sí, aun en escenas muy reducidas en espacio y tiempo. Explicamos muchos cuadros porque sabemos anticipadamente su historia; para quien la ignore los museos podrán ser objetos agradables, pero los cuadros son testigos mudos, o que sólo le ofrecen narraciones indeterminadas.

199. A la representación natural que se obtiene por la pintura puede substituirse otra arbitraria por medio de signos convencionales que se refieran a los varios objetos. Como estos signos dependerían de la voluntad de quien los emplease, podrían ser más breves y también más fáciles de ejecutar. Por este medio pudieran expresarse los objetos no sensibles, escogiendo signos puramente arbitrarios o que tuviesen alguna relación alegórica con lo significado; como, por ejemplo, representando la providencia por un ojo y la feracidad por una espiga. Esta escritura sería también ideográfica. porque expresaría los objetos por medio de signos naturales o arbitrarios. Tal es el sistema de los jeroglíficos egipcios, y aun el actual de los chinos.

200. La escritura ideográfica por medio de cualesquiera figuras, arbitrarias o alegóricas, tiene el gravísimo inconveniente de necesitar un signo para cada objeto; y siendo éstos en tanto número, es poco menos que imposible el retener en la memoria sus signos. ||

201. Los inconvenientes se evitan con el sistema de escritura usada por todos los pueblos civilizados, la cual se llama fonética o fonográfica, porque pinta los sonidos, esto es, las palabras. Al ver escrita la voz *león* no vemos la seme-

janza del león, sino un signo que nos recuerda el nombre con que designamos a este animal.

202. Las palabras de una lengua son muchas, y, por consiguiente, poco habríamos adelantado si para cada una necesitásemos de un signo especial; entonces nuestra escritura sería tan engorrosa como la ideográfica. El mérito de ella está en que para expresar todas las palabras se vale de tan pocos signos como son las letras del alfabeto; por manera que, conocida la figura de éstas, conocemos los elementos de todas las palabras escritas.

203. Hemos visto (cc. V y VI) que la palabra hablada consta de voces y articulaciones muy escasas en número, pero que pueden dar combinaciones infinitas; el secreto y el mérito de la escritura fonética está en haber expresado por signos especiales esas voces y articulaciones, con lo cual se logra en el lenguaje escrito la misma sencillez que en el hablado.

204. Para que se comprenda bien el admirable mecanismo de nuestra escritura y la inmensa ventaja que lleva a la ideográfica, supongamos que se han de significar las ideas siguientes: *caos*, *caso*, *cosa*, *saco*. La pintura nos representaría tal vez el caos en un || fondo obscuro y desordenado; el saco lo retrataría al natural; y para las ideas de caso y cosa tendría que emplear figuras alegóricas. La jeroglífica emplearía cuatro signos diferentes que no podrían servir para otros objetos, so pena de caer en confusión. La escritura fonética analiza las palabras con que se significan estas ideas, y, encontrando que hay dos articulaciones, c, *s*, y dos vocales, *a*, o, las indica por los signos *a*, o, c, *s*, y con ellas combinadas pinta las palabras; pudiendo expresar no sólo las cuatro, sino veinticuatro, pues tantas son las combinaciones de las cuatro letras. Con este sistema se hace andar la escritura como paralela a la palabra, y no es posible pronunciar nada que no se pueda escribir con las solas letras del alfabeto.

205. Tamaña simplicidad no la obtendría la escritura fonética si no llevase la descomposición hasta los elementos primitivos de todos los sonidos; supongamos que en vez de significar con cuatro caracteres distintos los sonidos *a*. o, c, *s*, emplease uno para cada sílaba; significando co por □ y *sa* por △; co*sa* se escribirá □ △, y *sa*co△ □. ¿Cómo escribimos *caso*? Ya no hay medio, es preciso emplear otros signos para las nuevas sílabas: c*a* y *so*; por ejemplo, O. ✕. y tenemos lo que buscábamos. Pero ¿cómo expresaremos *caos*? Ya no hay signo para la sílaba o*s*; será preciso añadirle, y así sucesivamente en las nuevas combinaciones que se irían ofreciendo. ||

206. Dando al alfabeto diez y ocho consonantes y cinco vocales, resultarían necesarios muchos más signos silábicos.

Cada consonante puede combinarse con todas las vocales, formando sílaba: *ba, be, bi, bo, bu; ma, me, mi, mo, mu.* Luego cada consonante nos da cinco sílabas y de las diez y ocho resultan 5 × 18 = 90. A este número deben añadirse las cinco vocales que por sí solas forman sílaba, y por tanto resultan noventa y cinco signos. Y nótese que aquí prescindimos de las sílabas acabadas por consonante, *ab. ad;* y de las de más de dos letras, como *bra, dra,* etc., etc., por considerar que en ellas hay dos sílabas, pero la una sumamente abreviada. Esta consideración se funda en que ninguna consonante se pronuncia por sí sola, y, por consiguiente, *ab* es igual a *abe,* sonando muy levemente la *e;* y del mismo modo *dra* es igual a *dera;* pero, como es preciso confesar que en muchas lenguas el sonido de esas vocales mudas es tan débil que apenas se nota, resulta que la escritura silábica debería tener expresiones nuevas para tales casos, pues que no podría sin confusión expresar del mismo modo el *pra* de prado que el *para* de parado.

207. Resulta, pues, demostrada la inmensa ventaja de la escritura fonética alfabética sobre todas las demás. A la vista de un sistema tan admirable y al propio tiempo tan antiguo, ocurre naturalmente la pregunta: ¿Quién es el inventor? Su origen se pierde en la obscuridad de los tiempos; y en vista de un arte tan extraordinario, tan profundamente filosófico, || en medio de pueblos sencillos y toscos, y desde la más remota antigüedad, no se debe extrañar que graves autores le hayan mirado como un don inmediato del cielo. ||

CAPITULO XVII

Por qué se ha conservado en el cálculo la escritura ideográfica

208 La escritura ideográfica se ha conservado en el cálculo aritmético y algebraico; 1, 2, 3, etc., no expresan las palabras uno, dos, tres, sino los números mismos. El signo 4 significa lo mismo para un español que para un inglés; y, no obstante, el español dice *cuatro* y el inglés *four.* En el álgebra los signos tampoco expresan las palabras, sino las ideas; + — × : no significan las palabras adición, substracción, multiplicación y división, sino las operaciones mismas.

209. La razón de haberse conservado en el cálculo la escritura ideográfica es el que en éste ofrece más ventaja que

la fonética. Evidentemente es más sencillo escribir 1, 2, 3, que uno, dos, tres. Pero, si esto es así con respecto a números simples, sube de punto la ventaja en tratándose de los compuestos o de operaciones: la aritmética tiene su alfabeto especial, que es 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0; con él expresa || toda clase de números; y como, además, todas las operaciones aritméticas se reducen a sumar, restar, multiplicar y dividir, expresa con cuatro signos todas las operaciones que se le puedan ofrecer. La diferencia de sencillez entre la escritura ideográfica y la fonética se puede ver en el ejemplo siguiente:

$$\frac{3457894 \times 57869476}{679872 + 3467 - \frac{493}{789}}$$

para trasladar fonéticamente la misma expresión será preciso escribir: tres millones, cuatrocientos cincuenta y siete mil, ochocientos noventa y cuatro, multiplicado por cincuenta y siete millones, ochocientos sesenta y nueve mil, cuatrocientos setenta y seis; y el producto, dividido por otro número formado de la suma de seiscientos setenta y nueve mil, ochocientos setenta y dos, con tres mil cuatrocientos sesenta y siete, de la cual se quite un quebrado cuyo numerador sea cuatrocientos noventa y tres, y denominador setecientos ochenta y nueve. ¿Quién no ve las ventajas que la primera expresión lleva a la segunda en economía de espacio y tiempo, y sobre todo en claridad y en la facilidad de su manejo para el cálculo?

210. El álgebra sólo se diferencia de la aritmética en la indeterminación de sus expresiones, y así se le puede aplicar lo mismo que a ésta. Las letras del alfabeto expresan las cantidades en general, y los || signos de las operaciones son los mismos que en la aritmética, sólo que la multiplicación puede expresarla con la simple yuxtaposición de los factores, sin peligro de la confusión que habría en los números; *b* c es lo mismo que *b* × *c:* si en aritmética en vez de 3 × 5 escribiéramos 35, no resultaría 15, sino 35. Sea la expresión

$$\frac{a^3\ b^4\ c^n\ d^{4n} \sqrt[2ps]{r^3\ t^n\ \frac{m-n}{c-dm}}}{a^{-4p}\ c\ d^q \sqrt[4c]{r^8\ t\ m^n \sqrt{\frac{a-b}{\sqrt[c]{a^m\ b^n}}}}}$$

para escribirla fonéticamente con alguna claridad será necesario emplear más de una página, siendo imposible retener en la memoria todo lo que ella dice.

211. La razón de que haya sido posible dar tanta sencillez a la escritura ideográfica del cálculo, resulta de que son en escaso número las ideas representadas. Propiamente hablando, no hay más que añadir y quitar, pues la elevación o potencias y extracción de raíces se reducen a las operaciones de multiplicar y dividir, y éstas a su vez no son otra cosa que abreviaciones de las de sumar y restar. El número mayor que imaginarse pueda sólo contiene repeticiones de la unidad; y el más pequeño quebrado no encierra más que partes de la unidad, o, mejor || diremos, unidades de nueva especie. La mayor sencillez de las expresiones algebraicas sobre las aritméticas nace de que el álgebra considera las ideas en un estado más simple, pues que sólo atiende a las cantidades en general: b^d no expresa números determinados como 4, 6, 7, sino cantidades cualesquiera; y así la expresión de sus combinaciones deja en mucha mayor libertad al calculador, descartando, por decirlo así, el pesado acompañamiento de las ideas particulares.

212. Hay que notar aquí una cosa admirable, y es el que una ciencia tan colosal, una ciencia que domina todos los otros ramos de las matemáticas, y, por medio de éstas, a todas las naturales, debe todo lo que es a las expresiones de que se vale, a haber encontrado los signos más a propósito para la expresión de las ideas que forman su objeto. Quitad al álgebra sus signos, y desaparece. Singular extrañeza que el secreto de la perfección de una ciencia tan vasta se reduzca a la perfección de la escritura (véase *Filosofía fundamental*, l. 1.º, cc. XXVI, XXVII y XXVIII) [volumen XVI]. ||

CAPITULO XVIII

Consideraciones sobre los admirables efectos de la palabra y de la escritura

213. Echemos una ojeada sobre los inmensos resultados de la palabra y de la escritura.

La palabra nos pone en comunicación recíproca: por ella nos transmitimos las más delicadas relaciones de las ideas; sin ella el espíritu humano estaría encerrado en sí

propio y no podría poner en conocimiento de sus semejantes sino muy poco de lo que experimenta dentro de sí, y eso imperfectamente. Sin la palabra la sociedad política se destruye, y la doméstica queda reducida a la conservación de la especie a la manera de los brutos animales.

214. Pero no se limita la palabra a la comunicación de los espíritus, sino que en cada uno de éstos, considerado en sí, es un poderoso vínculo de las ideas, no sólo para recordarlas, sino también para ligarlas en los juicios y raciocinios. En el lenguaje tiene el espíritu una especie de tabla de registro, donde acude cuando necesita recordar, ordenar o aclarar || sus ideas. A veces en una palabra sola conserva vinculada la memoria de largas operaciones; y con pronunciarla o leerla siente desenvolver en su interior el hilo de conocimientos adquiridos en largos años, y en que se encierra tal vez el fruto de los trabajos de la humanidad durante muchos siglos (véase *Filosofía fundamental,* l. 1.º, cc. XXVI, XXVII y XXVIII) [vol. XVI].

215. La palabra era un signo que debía estar pronto a todas horas y ser además susceptible de infinitas modificaciones para expresar la variedad, la gradación. los matices de las ideas; he aquí por qué se nos ha dado un órgano que con la mayor facilidad y rapidez ejecuta todos los movimientos, haciendo sentir todas las combinaciones imaginables. El mecanismo de la voz, la suma facilidad con que se presta a todos los mandatos de la voluntad, revistiendo de una forma sensible el pensamiento, es de lo más asombroso que cabe imaginar. ¿Quién señala el tiempo que media entre la concepción de un pensamiento y su expresión hablada? Ved al orador de cuya boca mana el discurso como un río de oro, con la impetuosidad de una catarata; ¡cuántas ideas de todas clases! Lo sensible, lo insensible; lo simple, lo compuesto; juicios, raciocinios, comparaciones, análisis, síntesis, todo lo expresa con la misma facilidad que lo concibe; el pensamiento surge en la mente del orador, y al mismo instante brilla ya en la del oyente con la rapidez del relámpago; y, sin embargo, ha sido preciso que el pensamiento se concibiese, y que la || voluntad mandase el movimiento de los órganos de la voz, y que el aire vibrase, y que la vibración llegase al oído del otro y se comunicase a su cerebro, y que el sonido sirviese al entendimiento como de contraseña para percibir la idea; y esto en número ilimitado, en variedad indecible, en gradaciones las más delicadas, en combinaciones abstrusas, con mezcla de sentimientos de mil especies, estableciéndose un flujo de ideas y afectos entre el que habla y el que oye, como el de los rayos solares, llevando a largas distancias la luz y la vida. Y, ¡cosa admirable!, no es éste un privilegio de los

sabios, es el patrimonio de la humanidad; lo mismo que el orador más nombrado hace el hombre del pueblo, la mujer más ignorante; la facilidad, la rapidez, el portento de la expresión, todo es lo mismo; cuando tratamos de un fenómeno tan asombroso, ¿qué significa un poco más o menos de cultura en las palabras, de esmero en la pronunciación? Lo admirable está en el lenguaje mismo, no en esos ligeros aditamentos. Reconozcamos la sabiduría y bondad del Criador y démosle gracias por tamaño beneficio.

216. La escritura es la ampliación de la palabra; es la palabra misma triunfando del espacio y del tiempo. Con la escritura no hay distancias. Un hombre retirado en un ángulo del mundo concibe una idea y hace un signo en una hoja deleznable; el hombre muere desconocido; el viento esparce sus cenizas antes que se haya descubierto su ignorada tumba. Y, sin embargo, la idea vuela por toda la redondez del globo y se conserva intacta al través de la corriente de || los siglos, entre las revoluciones de los imperios, entre las catástrofes en que se hunden los palacios de los monarcas, en que perecen las familias más ilustres, en que pueblos enteros son borrados de la faz de la tierra, en que pasan sin dejar memoria de sí tantas cosas que se apellidan grandes. Y el pensamiento del mortal desconocido se conserva aún; el signo se perpetúa; los pedazos de la débil hoja se salvan, y en ella está el misterioso signo donde la mano del obscuro mortal envolvió su idea y la transmitió al mundo entero en todas sus generaciones. Tal vez el desgraciado perecía como Camoens en la mayor miseria; su voz moribunda se exhalaba sin un testigo que le consolase; tal vez trazaba aquellos signos a la escasa luz de un calabozo. ¡Qué importa! Desde un cuerpo tan débil, su espíritu domina la tierra; la voz que no quieren oír sus enfermeros o carceleros la oirá la humanidad en los siglos futuros. Esto hace la escritura. ¡Cuán débiles somos! ¡Y cuán grandes en medio de nuestra debilidad! ||

P S I C O L O G I A

CAPITULO I

Que el alma humana es substancia

1. Después de haber examinado los fenómenos sensitivos en la *Estética*, los intelectuales en la *Ideología pura* y la expresión de ellos en la *Gramática general*, debemos investigar cuál es la naturaleza del sujeto en que se hallan. Tal es el objeto de este tratado: *Psicología*, o ciencia del alma. Los anteriores son también psicológicos, porque versan sobre el alma; pero como no la consideran en sí misma, sino en sus fenómenos, conviene reservar el nombre psicología para la ciencia que se propone investigar la misma naturaleza del sujeto en que los fenómenos se suceden.

2. Kant pretende que no es posible probar que nuestra alma sea más que una simple serie de fenómenos; o, en otros términos, opina que no es dable demostrar que nuestra alma sea una substancia. Este || es un error fundamental: la psicología debe comenzar por establecer y demostrar la verdad contraria.

3. El alma es substancia.

Por substancia entendemos (véase *Ideología*, c. X) un ser permanente, no inherente a otro a manera de modificación; el alma tiene estas propiedades, luego es substancia. La experiencia interna nos atestigua que en nosotros hay un sujeto en el cual se verifican las sensaciones y los actos del entendimiento y de la voluntad. Sin esa identidad del *yo* no puede explicarse cómo nos hallamos *uno* idéntico en medio de las mudanzas; no se concibe cómo el hombre se encuentra hoy el mismo que era ayer, a pesar de las variedades que haya experimentado.

4. El negar la substancialidad del alma conduce al ab-

surdo de la imposibilidad de la memoria: no siendo el alma más que una serie de fenómenos que no residiesen en un mismo sujeto, no dejarían éstos ninguna huella. Sean los pensamientos A, B, C, D, que se hayan sucedido respectivamente en los instantes *a*, *b*, c, *d*. Resultará que en el pensamiento B no podrá haber ninguna huella del A, ni en el C del B, verificándose lo propio en todos los demás. Porque cuando se presenta el pensamiento B ha desaparecido el pensamiento A; y como el B no existía cuando existía A, por ser sucesivos en el tiempo, no puede aquél haber recibido nada de éste. Luego no puede haber en B ninguna huella de A.

Si se dice que A y B están inmediatos en el tiempo, || y que, por consiguiente, se pueden transmitir algo, recibiendo el segundo lo que pierde el primero, preguntaremos si lo recibido es el mismo pensamiento A u otra cosa distinta. Si es el mismo pensamiento A, resulta que éste no desaparece, sino que continúa; y como lo propio se ha de verificar en los pensamientos sucesivos, tendremos que el A permanece siempre el mismo. Así la opinión que negaba la substancialidad del alma viene a parar a la substancialidad del pensamiento; por manera que no habiendo querido reconocer en el sujeto la propiedad de substancia, la ha reconocido en la modificación. Si es algo distinto lo que el pensamiento A transmite al B, ocurre la dificultad de cómo una cosa puede traer consigo el recuerdo de otra totalmente distinta. Si se replicase que lo que el A transmite al B, aunque sea distinto, encierra todavía algo del pensamiento A, por lo cual puede conservar su recuerdo, hallamos otra vez algo permanente; y no habiéndose querido la substancialidad del alma ni la substancialidad del pensamiento, se viene a caer en una cosa tan extraña cual es la permanencia o bien la substancialidad de una modificación del pensamiento: se convierte en substancia la modificación de una modificación.

5. Considérese la cuestión bajo el aspecto que se quiera: sin la substancialidad del alma es imposible explicar los fenómenos de la unidad y continuidad de la conciencia; no habiendo en nosotros nada permanente, todas nuestras afecciones, todos nuestros pensamientos no formarían más que una serie de hechos || sin vínculo de ninguna especie, no habría memoria, no habría unidad de conciencia, no habría reflexión sobre ninguno de nuestros actos internos: ni pudiéramos siquiera percibirnos, pues que no habría sujeto percipiente, y cada fenómeno sería tan extraño al otro como un pensamiento de un hombre lo es al de otro (véase *Filosofía fundamental*, l. 9.º, cc. VI, VII, VIII, IX y X) [volumen XIX]. ||

CAPITULO II

Simplicidad del alma

6. El alma humana es simple.

Es simple lo que carece de partes; y el alma no las tiene. Supóngase que hay en ella las partes A, B, C; pregunto: ¿Dónde reside el pensamiento? Si sólo en A, están de más B y C, y, por consiguiente, el sujeto simple A será el alma. Si el pensamiento reside en A, B y C, resulta el pensamiento dividido en partes, lo que es absurdo. ¿Qué serán una percepción, una comparación, un juicio, un raciocinio, distribuídos en tres sujetos?

7. La unidad de conciencia se opone a la división del alma: cuando pensamos hay un sujeto que sabe todo lo que piensa, y esto es imposible atribuyéndole partes. Del pensamiento que esté en la A nada sabrán B ni C, y recíprocamente; luego no habrá *una* conciencia de todo el pensamiento; cada parte tendrá su conciencia especial, y dentro de nosotros habrá tantos seres pensantes cuantas sean las partes. ||

8. Además, estas partes A, B, C, o serán simples o compuestas: si son simples llegamos a seres pensantes simples, y, por consiguiente, a lo que nosotros llamamos almas; así, no queriendo reconocer una en cada hombre, se cae en el extremo de admitir muchas: si las partes son compuestas volveremos al mismo argumento del párrafo anterior, y, por consiguiente, será preciso llegar a seres simples pensantes o proceder admitiendo nuevas partes hasta lo infinito; en cuyo caso la conciencia no será *una*, sino multiplicada hasta lo infinito.

9. Para eludir esta demostración de nada sirve el apelar a una comunicación de las partes entre sí. Supongamos que se quiera conservar la unidad de la conciencia pensante fingiendo que la parte A comunica todo su pensamiento a las B y C, y que éstas hacen lo mismo con respecto a ella. Contra este efugio militan las siguientes dificultades: 1.ª No puede alegarse ninguna razón, ni *a priori* ni de experiencia, para probar que existe una comunicación semejante; luego es una pura ficción que nada vale en el terreno de la ciencia. 2.ª No se salva la unidad de conciencia, antes bien se la triplica; no resulta un solo ser pensante, sino tres, o cuan-

tas sean las partes que se hallen en comunicación. 3.ª Si al fin se ha de llegar a seres pensantes simples, porque sin esto no se puede explicar la unidad de conciencia, ¿a qué multiplicarlos para verse luego en la necesidad de fingir comunicaciones imaginarias? Si se conviene en que no es posible explicar la unidad de conciencia || sin admitir que cada ser pensante reúne en sí todo aquello de que tiene conciencia, ¿por qué no admitir desde luego el ser pensante, uno y simple? ||

CAPITULO III

Identidad del ser que en nosotros piensa y siente

10. El ser que piensa en nosotros es el mismo que siente. El admitir en el hombre diversos sujetos de estas acciones es romper la unidad de conciencia. En efecto; yo mismo que pienso tengo conciencia de que siento; si estos dos principios fuesen distintos, la conciencia de ambas cosas a un tiempo es imposible. Sean los dos sujetos A y B: A experimentará una sensación; B un pensamiento; siendo A y B distintos, ¿por qué ha de tener el uno conciencia de lo que pasa en el otro? ¿Se dirá tal vez que se lo comunican? Pero en tal caso volvemos a la dificultad del capítulo anterior. La comunicación no significa otra cosa sino que A transmite a B su sensación, al paso que B transmite a A su pensamiento, en cuyo caso resulta que A siente y piensa, y B piensa y siente. Luego queriendo evitar el admitir un ser que pensase y sintiese, se admiten dos. ||

11. Se puede objetar a esto el que experimentamos con mucha frecuencia que el pensamiento y la voluntad racional están en contradicción con las facultades sensitivas, lo que parece indicar que los sujetos de ellas son distintos. Esta dificultad sólo prueba que el alma experimenta afecciones diferentes y aun opuestas; mas no que éstas residan en distintos sujetos. Por lo mismo que se siente la lucha, el sujeto que la experimenta debe ser uno; de lo contrario no podría haber conciencia de ambas cosas a un mismo tiempo. Esto nos lleva a consignar la existencia del libre albedrío, considerando al alma como una substancia dotada no sólo de espontaneidad, sino también de libertad. ||

CAPITULO IV

Libertad de albedrío

12. En nosotros, a más de las inclinaciones sensitivas, hay una facultad de inclinaciones puramente racionales que se llama voluntad. La existencia de esta facultad podría demostrarse *a priori*, porque habiendo en nosotros ideas superiores al orden sensible, si nos faltase una inclinación correspondiente a ellas, nuestra naturaleza estaría manca, por decirlo así, debiendo limitarse a pura especulación en lo que se le ofrece de más noble; pero a más de esta razón tenemos la experiencia, que nos atestigua de una manera indudable la existencia de la voluntad. Muchas veces nos acontece que, estando inclinados por el sentimiento a un acto, hacemos lo contrario; así se verifica cuando cumplimos nuestro deber a pesar del impulso de las pasiones. Entonces se entabla en nuestro interior una lucha en que parece que hay dos hombres, el uno rigiéndose por las impresiones sensibles, el otro por el dictamen de la razón. El heroísmo no es más que una gran victoria que el héroe alcanza de sí propio: el hombre nunca es más grande || que cuando cumple su deber, sojuzgando sus inclinaciones más violentas; y es que en tal caso obra como hombre de una manera especial, pues que en la competencia entre las pasiones y la razón abate a las pasiones y saca triunfante a la razón.

13. La voluntad racional es libre.

Entiendo aquí por libertad la ausencia no sólo de toda coacción, sino también de toda necesidad intrínseca; para que haya libertad no basta que nadie nos fuerce en lo exterior; es preciso, además, que no haya en nosotros ninguna necesidad intrínseca que nos impela a obrar o querer de una manera determinada. Si por libertad se entendiese únicamente la ausencia de coacción o de violencia, se podrían llamar libres todos los movimientos instintivos y sentimentales, pues que éstos proceden, no de una causa que influya violentamente sobre nosotros, sino de un principio interno que se desenvuelve sin que podamos impedirlo. Esta libertad que excluye no sólo la violencia, sino también la necesidad intrínseca, se llama libertad de albedrío.

14. El sentido íntimo nos asegura de que somos libres, no sólo para ejecutar cosas diferentes, sino también para

hacer o dejar de hacer una misma. Cuando estamos sentados nos sentimos con libertad para querer levantarnos: cien veces podemos hacer lo uno y lo otro según nuestras necesidades, conveniencia o capricho. Lo mismo se verifica en las demás acciones: hasta en el caso en que obedecemos a una ley u obramos || por temor del castigo o impelidos por un sentimiento poderoso, nos hallamos con libertad para suspender la acción que estamos ejecutando. Privados del movimiento del cuerpo por una enfermedad o una causa violenta, nos sentimos libres en nuestro interior para querer o no querer el movimiento. Mientras permanecemos en sano juicio conservamos un dominio exclusivo en los actos de nuestra voluntad: los hombres pueden sujetar el cuerpo, pero no el alma; por medio de las amenazas, de las privaciones, de los tormentos, pueden inclinarnos más o menos a querer o no querer un objeto; pero siempre nos queda encomendada la última decisión: los mártires, en medio de los más atroces padecimientos, permanecían inmóviles en la fe, desafiando desde el santuario de su conciencia la más refinada crueldad de los verdugos.

15. El argumento que se funda en el testimonio del sentido íntimo es tan concluyente que no necesita para nada el auxilio de otro: la libertad de albedrío la hallamos en nuestro interior, la experimentamos en todos los momentos de la vida, y no hemos menester de que otros nos la enseñen. Sin embargo, no será fuera del caso notar que el testimonio del linaje humano está acorde en este punto. La virtud, el vicio, el mérito, el demérito, el premio y el castigo son cosas reconocidas por los hombres de todos los siglos y de todos los países; si quitamos la libertad de albedrío, estas palabras no significan nada, porque no se concibe que pueda haber mérito ni demérito en lo || que no se ha podido evitar: sin libre albedrío las acciones del hombre serían una emanación de causas necesarias, residentes en su interior; y no merecería por ellas más vituperio ni alabanza que por un dolor, una enfermedad, una afección cualquiera de su organización que no ha podido remediar ni prevenir. El fatalismo, o sea el sistema que niega la libertad de albedrío, rompe todos los lazos de la sociedad tanto civil como doméstica, trastorna los principios fundamentales que la dirigen y convierte al linaje humano en un conjunto de máquinas que obedecen a impulsos secretos en cuya modificación no tienen ninguna parte. Así, vanas son las leyes, inútiles los premios y los castigos; el arte de persuadir carece de objeto; y el hombre, que con la libertad de albedrío se levanta a una altura tan superior, queda reducido por el fatalismo a la miserable condición de los brutos. ||

CAPITULO V

Comunicación del alma con el cuerpo

16. Siendo el alma simple y el cuerpo compuesto, se ofrecen gravísimas dificultades cuando se trata de explicar su influencia recíproca. Los filósofos se han dividido en varias opiniones. Unos creen que el alma nada recibe del cuerpo, ni éste del alma, y que sólo son ocasiones de que Dios cause en uno y en otra el efecto correspondiente. Según esto no es el alma la que mueve el brazo; al querer el alma que el brazo se mueva, Dios le mueve; las sensaciones no son producidas en el alma por las impresiones corpóreas, sino que al afectar un cuerpo nuestros órganos, y por ellos el cerebro, Dios causa en el alma la sensación que corresponde. Este sistema se ha llamado el de las causas ocasionales.

Otros filósofos han creído que la influencia recíproca entre el alma y el cuerpo no era solamente ocasional, sino real, física, y a su sistema le llaman del influjo físico.

17. Leibniz, con su fecunda inventiva, escogió otra hipótesis muy ingeniosa, pero destituída de fundamento. || Según este filósofo, el alma y el cuerpo pueden compararse a dos relojes que, sin estar en comunicación de ninguna especie, han sido construídos con tal exactitud y previsión que el uno siempre marca lo mismo que el otro, sin que haya jamás la menor discrepancia. Así será preciso suponer que en el alma está preparada desde su creación toda la serie de sensaciones, pensamientos, actos de voluntad y cuantas afecciones experimenta; y que en el cuerpo se halla otra serie paralela de todos sus movimientos: estas dos series están dispuestas con tan exacta correspondencia, que, por ejemplo, si corresponde a la serie del alma que hoy a las cinco y tres minutos y cuatro segundos de la tarde quiera recibir la sensación de la lectura de un libro, precisamente en el mismo instante corresponderá en la serie del cuerpo el movimiento de tomar el libro cuya lectura deseo. Este movimiento de mi brazo, aunque me parezca que procede del imperio de la voluntad, es del todo independiente de ella; el imperio y el movimiento son dos posiciones de las agujas de dos relojes, que coinciden en marcar la misma hora, no porque tengan entre sí ninguna comunicación, sino porque su autor los ha construído con tan delicada exactitud. Por cuya razón este sistema lleva el nombre de *harmonia praestabilita.*

La simple exposición del sistema de Leibniz es su refutación más cumplida. ¿En qué se funda tan extraña hipótesis? ¿Hay algún hecho experimental o alguna razón *a priori* en que se la pueda cimentar? Además, salta a los ojos la dificultad de conciliar semejante hipótesis con la libertad de albedrío. Si todos || los actos de nuestra voluntad están predispuestos con tal orden que el uno se haya de suceder al otro, como los movimientos de un reloj, la libertad es una ilusión; y al ejercer los actos que creemos libres no hacemos más que obedecer al desarrollo de la serie que de antemano está preparada en nosotros. Supuesto que las dos series son independientes entre sí, resulta que los actos más culpables serán inocentes; el hombre que asesina a otro ejecutará un movimiento necesario, y estará tan ajeno de culpa como la rueda de una máquina que aplasta a quien encuentra debajo.

18. Varias son las razones que se alegan en pro y en contra del sistema del influjo físico y del ocasional; para no enredarnos en cuestiones vanas será conveniente fijar las ideas separando lo cierto de lo dudoso. Veamos ante todo lo que nos atestigua la experiencia.

A ciertas impresiones recibidas por órganos corresponden determinadas afecciones en el alma; y, recíprocamente, a ciertos actos del alma corresponden determinados movimientos en el cuerpo. Se aplica a mi mano un pedazo de hielo, y mi alma, experimentando la sensación de frío, *quiere* que la mano se mueva para remover lo que la molesta, y la mano se mueve. Esto es lo único que enseña la experiencia; en pasando de aquí entramos en discusiones filosóficas.

19. Los partidarios de la causalidad ocasional argumentan de este modo: lo simple y lo compuesto || no pueden influir lo uno sobre lo otro; éstas son cosas disparatadas cuya acción recíproca no se puede ni siquiera concebir. Un cuerpo obra sobre otro cuerpo porque las partes del agente se aplican a las del paciente; pero ¿cómo se podrá verificar esto cuando uno de los dos extremos carece de partes? Luego, supuesto que la experiencia nos atestigua la correspondencia de los actos del cuerpo con los del alma, debiéramos decir que Dios es quien produce inmediatamente en ambos los efectos correspondientes, sin que uno ni otro sean más que meras ocasiones del ejercicio de la causalidad divina.

Esta dificultad es especiosa: a primera vista parece insoluble; sin embargo, es susceptible de observaciones que la debilitan mucho, si no la disipan del todo.

20. La razón de que no puede haber comunicación entre lo simple y lo compuesto prueba demasiado, y por con-

siguiente no prueba nada. Admitida absolutamente la proposición, se seguiría que Dios, simplicísimo, no puede ejercer su acción sobre el universo corpóreo. Ni vale el responder que Dios es omnipotente y que su acción no conoce límites; pues que la cuestión está en si hay una repugnancia intrínseca en que lo simple tenga alguna comunicación con lo compuesto: si hay esta repugnancia intrínseca, debe haberla en todo lo simple, y por consiguiente en Dios; si no hay esta repugnancia intrínseca, el argumento pierde su base. ||

21. Para afirmar con seguridad que no puede haber comunicación de actividad entre lo simple y lo compuesto, sería necesario probar que la acción *sólo puede ejercerse por contacto*. Es cierto que si la acción entre lo simple y lo compuesto debiera ejercerse a la manera que unos cuerpos empujan a otros, no sería explicable sin el contacto de partes con partes; pero como esto no se podrá probar nunca, les será imposible a los ocasionalistas el dar fundamento sólido a su sistema.

22. No siendo concluyente el argumento en favor de la causalidad ocasional, ¿nos decidiremos por el influjo físico?

En primer lugar se debe advertir que es algo confusa la expresión aquí empleada; quizá sería mejor usar de la palabra *real* en vez de *física*, para que, sin confundirse esta causalidad con los hechos materiales, se entendiese bien que sólo se trata de establecer una acción verdadera.

23. Creo que en la presente disputa se puede indicar el defecto de que adolecen los argumentos en pro y en contra; pero que no es fácil ni tal vez posible decidirse con seguridad ni aun con probabilidad por lo uno ni lo otro. Esta es una de aquellas cuestiones que no pueden resolverse por falta de datos; y la ciencia, si alguna hay en este punto, debe limitarse a demostrar la existencia de este vacío. Ensayémoslo.

24. Si la cuestión pudiera resolverse, nos guiarían a ello o la experiencia o la razón: ambas son impotentes || en este caso. La experiencia sólo nos dice que existe la correspondencia de los hechos (18); pero no pasa de aquí; el modo con que esto se verifica se halla fuera de su jurisdicción. Todos los trabajos de los fisiólogos no pueden salir de lo que atestiguan los sentidos con respecto a las funciones orgánicas; y los sentidos no pueden atestiguar más que movimientos u otras afecciones de los órganos. Nada de esto hace adelantar un paso la cuestión relativa a la causalidad. Supóngase el fisiólogo más sagaz, más delicado en el examen del órgano de la vista; después de haber explicado con la más perfecta y atinada minuciosidad la construcción del

ojo, las propiedades del nervio óptico, y de la parte del cerebro adonde este nervio termina, sólo nos ha hablado de cosas materiales; nada nos ha dicho sobre el *modo* con que los objetos que explica producen la sensación de *ver*.

La misma dificultad encontramos en el sentido inverso, esto es, en explicar cómo del imperio de la voluntad resultan ciertos movimientos corpóreos. La voluntad quiere tal movimiento; éste es un hecho de conciencia: al imperio corresponde el movimiento; éste es otro hecho experimental: para la ejecución se mueven tales o cuales músculos, adonde van a parar tales o cuales nervios salidos de este o aquel punto del cerebro; éste es otro hecho también experimental que el fisiólogo consigna; pero ¿por qué al imperio de la voluntad ha de corresponder tal movimiento en el cerebro? Sobre esto nada dice la experiencia, y el fisiólogo conviene en que ésta es una cuestión fuera del campo de sus experimentos. ||

25. Ya que la cuestión es irresoluble en el terreno de la experiencia, veamos lo que puede enseñarnos la razón.

La idea de causa pertenece a la clase de las que hemos llamado indeterminadas (véase *Ideología pura*, cc. IV y XI), y, por consiguiente, sus aplicaciones a un caso positivo dependen de las condiciones que nos suministre la experiencia. Esta idea tomada en general sólo nos ofrece la relación de las de ser y de un no ser que ha pasado a ser. Luego debe limitarse a las verdades de un orden puramente abstracto, sin que pueda servirnos para resolver nada en los casos en que nos falte la experiencia. Ahora bien, ésta nos falta precisamente en la cuestión que nos ocupa, según acabamos de manifestar (18); luego la razón no es capaz de enseñar nada decisivo, y sólo puede ofrecernos conjeturas más o menos plausibles.

26. Nuestras ideas intuitivas se reducen a cuatro clases: sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia y voluntad (véase *Ideología pura*, c. XV). ¿De qué nos sirve todo eso para resolver la cuestión propuesta? La sensibilidad pasiva es la forma de extensión y demás cualidades con que los cuerpos se nos presentan; la sensibilidad activa, la inteligencia y la voluntad son fenómenos de nuestra conciencia; en ninguna de estas ideas se halla la representación del modo con que el alma y el cuerpo pueden ejercer entre sí recíproca influencia. ||

27. De donde inferiremos que la única resolución de la cuestión es el descubrir que no la tiene para nosotros: esto es poco satisfactorio; pero si la ciencia humana no ha de ser un nombre vano para fomentar el orgullo y perder el tiempo, debe conocer sus propios límites, y no habrá progresado poco cuando consiga fijarlos con exactitud. ||

CAPITULO VI

SITIO DONDE RESIDE EL ALMA

28. Como el alma está unida al cuerpo con tan estrecho vínculo, se ofrece la cuestión sobre el lugar que ocupa en el mismo. Descartes la coloca en la glándula pineal; Buffon en la membrana que cubre el cerebro; otros en diferente sitio, distinguiéndose por su singularidad la opinión de los aristotélicos, quienes opinan que está toda en todo el cuerpo y toda en cualquiera de sus partes.

29. En esta cuestión se han de tener presentes las mismas observaciones que hemos hecho al tratar de la comunicación del alma con el cuerpo: la experiencia nos falta, y sin ella la razón no puede adelantar nada en semejantes materias. El experimento más concluyente que se podría hacer sería el descubrimiento de una parte del cuerpo cuya sola conservación bastase para mantener la vida, y cuya falta produjese la muerte; y, sin embargo, todavía no se habría conseguido resolver la dificultad. Entonces se habría probado la necesidad fisiológica de un órgano, mas no || que el alma residiese en él, pues que el conservarse o el acabar la vida por sólo un órgano puede depender de otras causas que no tengan relación con el asiento del alma. ¿Quién nos asegura que ella haya de estar precisamente situada en el órgano más necesario? Tal puede ser la relación de los órganos, que unos sean más indispensables que otros por razones que a nosotros se nos ocultan, y que, sin embargo, no sean los más a propósito para la residencia del alma. Séame permitido valerme de una comparación. El maquinista dirige la máquina sin colocarse en la parte más esencial de la misma; el músico pulsa su instrumento sin aplicar su mano a las partes más íntimas y delicadas. Además, la vida se puede terminar por la falta o la lesión de órganos muy diferentes; y sin destruirse ninguno de los principales puede el hombre morir por la falta de la sangre. Infiérese de esto que para probar que el alma se halla situada en una parte del cuerpo no basta que esta parte sea necesaria para la conservación de la vida, y, por consiguiente, ningún experimento fisiológico puede ilustrarnos suficientemente para resolver la cuestión psicológica.

30. La opinión de los aristotélicos no se funda tampoco en razones concluyentes, y a primera vista parece contra-

dictoria. ¿Cómo es posible que una cosa esté toda en diferentes lugares? He aquí el argumento principal y quizás el único que se le puede objetar. Pero esta objeción tan apremiante aparece tanto más débil cuanto más profundamente se la examina.

Si bien se observa, se confunden aquí dos órdenes || de ideas totalmente diversos: se quieren aplicar a un objeto incorpóreo, simple, las mismas reglas que a los cuerpos en su estado natural, y no se advierte que estar en un lugar significa cosas diferentes según el ser de que se habla. Tratándose de los cuerpos en su estado natural, ocupar un lugar es tener la extensión propia en una posición determinada con respecto a las dimensiones de los demás cuerpos; pero es claro que si hablamos de un ser que carezca de extensión, que no tenga partes de ninguna especie, su relación con la extensión de los cuerpos no puede ser de la misma clase que la de éstos entre sí. Asentada esta diferencia, la objeción se desvanece. ¿Cómo puede una cosa estar toda y a un mismo tiempo en diferentes lugares? Es imposible tratándose del orden establecido en las relaciones ordinarias de los cuerpos; pero si se habla de seres no corpóreos y hasta de cuerpos que no se hallen en el orden natural, desaparece la imposibilidad.

31. Un autor respetable ha dicho que el situar el alma toda en todo el cuerpo y toda en cualquier parte era atribuirle algo de la inmensidad que sólo pertenece a Dios. Permítaseme observar que este cargo es infundado. Las diferencias son varias. En primer lugar, Dios está todo en todo el universo y todo en cualquiera de sus partes; el alma está sólo en el cuerpo. Dios estaría del mismo modo en todos los universos posibles si llegasen a criarse; el alma está sólo en su cuerpo. Dios, por razón de su inmensidad, está en todo lo existente; el alma puede perder || su estancia en el cuerpo, y la pierde por la muerte. Dios tiene su inmensidad por la intrínseca perfección de su naturaleza; el alma tiene su habitación en el cuerpo con dependencia de la acción de Dios, creadora y conservadora. Estas diferencias son más que suficientes para desvanecer todo escrúpulo, si es que cabe en una doctrina sostenida por tantos teólogos eminentes, entre los cuales descuella Santo Tomás de Aquino.

32. El recuerdo de la inmensidad de Dios, lejos de enflaquecer la doctrina de los aristotélicos, la ilustra y confirma, pues con esto se manifiesta que no hay repugnancia intrínseca en que un ser se halle a un mismo tiempo todo en diferentes partes; y se nos advierte de que esta imposibilidad sólo existe cuando se trata de las relaciones naturales de los cuerpos en el espacio. A éstas únicamente es aplicable lo que se funda en el contacto, o en la respectiva

y mutua limitación de las partes contiguas: si, pues, se trata de partes que no se hallen en este caso, o de seres que no las tengan de ninguna especie, el argumento no prueba nada, porque supone condiciones que no existen y que, sin embargo, son indispensables para que pueda ser valedero (véase *Filosofía fundamental*, l. 3.°) [vol. XVII]. ||

CAPITULO VII

Observaciones fundamentales para soltar todas las dificultades de los materialistas

33. Para dejar fuera de toda duda que el alma es distinta del cuerpo conviene soltar las dificultades que objetan los materialistas; esta solución será más fácil y cumplida si antes se fijan con claridad y precisión algunos puntos, de cuya confusión nacen las objeciones.

34. El cuerpo es un instrumento de que el alma necesita para muchas de sus funciones mientras se halla en esta vida. Cuando se emplea la palabra *instrumento* no se entiende que el alma elabore sus pensamientos, actos de voluntad y sentimientos por medio de los órganos corpóreos, a la manera que el artesano se vale de los enseres de su oficio, sino que las funciones de dichos órganos son *condiciones* necesarias al ejercicio de ciertas funciones del alma.

35. Para afirmar que a un sujeto le repugna una propiedad no es necesario conocer la esencia del mismo: basta tener conocida alguna de sus propiedades necesarias que esté en contradicción con aquello || de que se trata. El rudo que ignora cuál es la esencia de la elipse puede conocer muy bien que a dicha curva le repugna el ser triangular, bastándole para esto el saber que en la elipse no hay ningún ángulo.

36. Los objetos que pueden representarse en nuestra imaginación son únicamente los sensibles, y por consiguiente materiales. Los seres incorpóreos, sean substancias, sean atributos, sólo podemos conocerlos con el entendimiento: no los imaginamos, los concebimos.

37. Uno de los argumentos más manoseados por los materialistas es el que ya proponía Lucrecio hace veinte siglos. Las facultades del alma siguen un movimiento semejante al del cuerpo; cuando éste es tierno, como en la infancia, ellas son tiernas e infantiles; cuando es robusto,

ellas son robustas; cuando está enfermo, enferman; cuando envejece, envejecen; cuando muere, mueren; luego el alma no se distingue de la organización; luego el pensamiento y todos los fenómenos intelectuales, morales y sensibles no son otra cosa que el producto del organismo.

Esta dificultad se desvanece recordando lo dicho más arriba (34). Aun suponiendo exactos los hechos alegados, sólo probarían que los órganos son necesarios para que se ejerzan las funciones del alma, pero no que esos órganos sean la misma alma. El ser una cosa condición necesaria para otra no prueba la identidad de las dos. En una máquina sucede a veces que una parte muy pequeña es indispensable para las funciones; ¿será legítimo inferir que esta parte || es la que hace mover la máquina y el agente que da impulso a todo? En un instrumento de música es indispensable en tal o cual sitio un pedazo de madera o de metal; ¿diremos que este pedazo es quien ha concebido y quien ejecuta la música? El pintor necesita del pincel y de los ingredientes colorantes; y ¿atribuiremos los prodigios de su arte a los ingredientes y al pincel? Sin el golpe del azadón dado por el rústico para despejar una semilla que se iba sofocando, la planta no habría nacido; y ¿diremos que el verdor, la lozanía y el fruto de la planta sólo se deban al azadón, y negaremos la fecundidad de la semilla, la feracidad de la tierra, el calor del sol, la influencia de la luz, la acción del aire y de la lluvia? Tal es el raciocinio de los materialistas: los órganos son necesarios para las funciones del alma, luego éstos y el alma son una misma cosa. ¿Quién no ve la monstruosa confusión de ideas que hay en este sofisma?

38. No conocemos la esencia de la materia, dicen los adversarios; luego no podemos afirmar que le repugne el pensamiento. Esta dificultad se desvanece con recordar lo dicho más arriba (35). Para saber que un predicado repugna a un sujeto no necesitamos conocer la esencia de éste; nos basta el conocimiento de alguna de sus propiedades esenciales a la que repugne el predicado. Admitiré que no conocemos la esencia de la materia, pero no se me podrá negar que sabemos de ella una cosa con entera certidumbre, y es que no es simple, sino compuesta. || Es así que hemos demostrado que el alma es simple, luego es esencialmente distinta de la materia. El sí y el no. y con respecto a una misma cosa, son imposibles: la simplicidad implica negación de composición, ésta implica negación de simplicidad; luego el alma no puede ser a un mismo tiempo simple y compuesta; y como por lo mismo que es intelectual es simple, no puede ser material.

39. ¿Qué es el alma. dicen otros, si no es cuerpo? A una

cosa incorpórea, ¿cómo nos la representamos? Si se trata de representación imaginaria, no cabe representación del alma; pero esto mismo, lejos de probar en contra, prueba en favor de la simplicidad. La objeción se funda en una grosera confusión de lo inteligible con lo sensible (36).

40. No obstante las relaciones entre el cerebro y las facultades del alma, hay una porción de hechos que indican cuán sin fundamento se pretende confundir cosas tan diferentes: parece que Dios ha querido manifestarlos a la ciencia fisiológica para que no se llevase demasiado lejos la expresada relación, hasta el punto de convertirla en una proporción perfecta. Aun cuando esta proporción existiese con toda exactitud, no se probaría que el alma es la misma organización, porque siempre quedaría en pie la solución fundamental (34 y 37); pero tenemos la fortuna de que semejante exactitud no existe y que la experiencia enseña todo lo contrario.

Berard asegura que no hay parte más o menos || considerable del cerebro que no pueda ser destruída por supuraciones o lesiones orgánicas, conservándose las sensaciones en toda su integridad *(Doctrina de las relaciones entre lo físico y lo moral).*

Cabanis, nada sospechoso a los materialistas, dice lo siguiente: «Porciones considerables del cerebro son consumidas por varias enfermedades, o destruídas por accidentes u operaciones necesarias, sin que la sensibilidad general, las funciones más delicadas de la vida y las facultades del espíritu resulten perjudicadas de ningún modo... ... ...

... ...

»La experiencia demuestra que, exceptuando los órganos que no pueden cesar de obrar sin que la vida se acabe, es sumamente difícil determinar el grado en que las lesiones deben producir inevitablemente tal efecto conocido. Actualmente no se exceptúan de esta regla el cerebro, el cerebelo y las dependencias de uno y otro.» *(Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre.* Memoria III, 53.)

Gall prueba con hechos que el hidrocéfalo o hidropesía del cerebro no siempre turba las facultades mentales, como había pretendido Cabanis, y sostiene que el cerebro puede continuar ejerciendo sus funciones aunque esté nadando en un flúido.

En algunos casos de enajenación mental se ha creído descubrir alteraciones orgánicas; pero Broussais afirma que puede haber locura sin ninguna mudanza perceptible en el encéfalo. Lo mismo opinan Esquirol y Pinel, ambos conocidos por sus estudios sobre las enfermedades mentales. ||

CAPITULO VIII

Sistema del ángulo facial y de las relaciones del cerebro con el cerebelo

41. Los que han pretendido determinar el valor de las facultades intelectuales y morales por medio de los órganos han excogitado diferentes teorías, apoyándolas con varios hechos; daremos de ellas una sucinta noticia, manifestando al propio tiempo que nada pueden probar contra la espiritualidad del alma.

42. Camper pretende que la medida de la inteligencia en la escala de los animales es el ángulo facial, que está formado de dos líneas: una tirada desde la raíz de los dientes superiores a la cima de la frente, y otra que sale de la misma raíz y va a parar al occiput, pasando a poca diferencia por los agujeros de los oídos; o en otros términos: de una línea que desde el extremo de la frente a la raíz de los dientes superiores caiga perpendicularmente sobre otra tirada desde la misma raíz hacia atrás en la dirección de la base del cráneo. Cuanto menor sea este ángulo tanto más se inclinará la frente hacia || atrás, siendo más innoble la figura y acercándose a la de los brutos. Cuando el ángulo es recto o de 90 grados, la cara está en posición vertical y adquiere un especial carácter de hermosura y nobleza. Si el ángulo es mayor de 90 grados, el semblante tiene aire de majestad. Los pintores y escultores griegos y romanos daban a las caras un ángulo mayor de 90 grados, especialmente cuando querían representar a Júpiter, padre de los dioses.

Observa, además, Camper que el ángulo facial del europeo, el hombre de la raza más inteligente, es de 80 a 90 grados; el del camulco y del negro, de 70, y el del orangután, de 58. Otros naturalistas varían en esta medida, pero es cierto que se nota la diferencia del ángulo. En pasando a los cuadrúpedos se hace más pequeño, aplanándose más y más la frente; y en los reptiles y pescados llegan las dos líneas a formar casi una sola, desapareciendo todo rastro de cara y terminando la cabeza en un deforme hocico.

43. Esta teoría es más ingeniosa que sólida. Desde luego se debe admitir que, bajo el aspecto de la belleza y de la dignidad, el grandor del ángulo es una condición indispensable; prescindiendo del color, ¿quién no prefiere la cara de un europeo a la de un negro? Aun sin tanta diferencia, se

nota fácilmente que las figuras son más hermosas si tienen la frente elevada y la parte inferior de la cara poco saliente. Nada tenemos, pues, que objetar a los artistas griegos y romanos; los de nuestros días siguen la misma regla: a una figura que haya de distinguirse por su || belleza y dignidad, siempre se procura darle un grande ángulo, con frente elevada que domine la parte inferior del rostro.

44. Pero ¿se puede decir de la inteligencia lo mismo que de la belleza y dignidad? Los hechos no confirman la hipótesis de Camper. Tiedemann ha escrito una memoria sobre el cerebro del negro comparado con el del europeo, y en ella afirma que, a pesar de la diferencia del ángulo facial, no hay ninguna en la estructura interior del cerebro. Este mismo autor ha medido un gran número de cráneos de la mayor parte de las razas; y de sus investigaciones resulta que muchos de los pueblos más bárbaros tienen el cerebro igualmente desarrollado que los europeos.

45. Aun suponiendo que las observaciones hubiesen confirmado la proporción del ángulo facial con la inteligencia, ¿se inferiría de esto que el alma no es distinta del cerebro? No, ciertamente. La mayor perfección del órgano material, manifestada en el mayor desarrollo, sería la mayor perfección del instrumento; pero no le quitaría a éste su naturaleza ni alteraría la esencia del agente principal (35).

46. La doctrina de Camper tiene relación con otra, según la cual la mayor inteligencia del hombre depende de que la parte anterior del cerebro se halla en él más desarrollada que la posterior, pues que este desarrollo hace que el cráneo y la frente sean || mayores, lo que contribuye al incremento del ángulo. Oken, en su *Historia natural,* dice que en los mamíferos el cerebro es seis veces mayor que el cerebelo, y en el hombre nueve (t. IV). Además, comparando el volumen del cerebro del hombre con la medula espinal, se la halla cuarenta y tres veces mayor, a poca diferencia, cuando en los animales la relación es mucho más pequeña; por ejemplo, en el gato es solamente cuatro veces mayor, y en el ratón tres, según dicen el citado Oken y Carus en sus *Elementos de anatomía* y en su *Zootomía.*

47. Nadie niega que haya diferencias entre la organización humana y la de los brutos; pero a primera vista, y prescindiendo de estas comparaciones, ocurre una consideración gravísima que resuelve la cuestión. La *diferencia* del hombre al bruto, ¿está en proporción con las *diferencias* orgánicas? Comparad el cerebro de Platón, de Aristóteles, de San Agustín, de Bossuet, de Leibniz, de Newton, en su volumen y peso, con el de un bruto cualquiera, y pregunto: Aunque sea la proporción como 4, como 10, como 100, como 1.000.000, si se quiere, a 1, ¿dará esto la medida de la *dife-*

rencia de las inteligencias entre esos hombres y el bruto?

48. Pero repito que los hechos desmienten semejantes teorías. Si se trata del volumen absoluto, el elefante y, sobre todo, la ballena y otros grandes cetáceos tienen un cerebro mucho mayor que el del hombre, y ¿es igual su inteligencia a la nuestra? ||

49. Considerando el cerebro relativamente a la masa del cuerpo del animal, tampoco se halla la clave para explicar la diferencia de las facultades intelectuales por las del órgano. El peso del cerebro del saimini, especie de mono, es, con respecto al peso de su cuerpo, como 1 a 22; lo mismo sucede en el hombre, habiendo individuos en que la desventaja es contra éste, pues que el peso es a veces como 1 a 25, a 30 y hasta a 35. Hay otros animales cuya inteligencia debiera ser mayor que la del hombre, porque la relación en ellos es mayor: es de 1 a 14 en el serín y de 1 a 21 en el mulot.

50. Comparados los animales entre sí, tampoco se halla proporción entre la magnitud respectiva de su cerebro y conocimiento. En el asno la relación es de 1 a 212, en el caballo de 1 a 400 y en el elefante de 1 a 500. Así el asno sería más inteligente que el caballo y el elefante, y comparadas las tres especies con los anteriores, la diferencia sería enorme, lo que está en contradicción con la experiencia.

51. Tocante a la relación de la parte anterior del cerebro con la posterior, también hay hechos curiosos en contra de la supuesta proporción. Dice Forichon *(Impugnación del materialismo y de la frenología)* que el doctor Leuret ha encontrado que precisamente los animales cuya parte anterior está más desarrollada son los menos inteligentes. Si se admitiese la teoría que combatimos, el conejo tendría más conocimiento que los monos, siendo lo más curioso || el que el asno y el caballo serían más inteligentes que el hombre. He aquí algunos datos que nos proporciona el doctor Leuret, valuada la relación en milímetros:

	Parte anterior	Parte posterior	Relación
Hombre	36	65	1:1,80
Caballo	27	38	1:1,40
Asno	22	29	1:1,31
Conejo	8	10	1:1,25

Según esta teoría, la inteligencia del hombre estaría representada por $\frac{1}{1,80}$; la del caballo, por $\frac{1}{1,40}$; la del asno, por $\frac{1}{1,31}$, y la del conejo, por $\frac{1}{1,25}$. En tal caso la inteligen-

cia del hombre sería 555; la del caballo, 714; la del asno, 763; la del conejo, 800. *Risum teneatis?*

52. Resulta, pues, evidente que, según la experiencia, el cerebro no puede dar la medida de las facultades intelectuales, ya se le tome absolutamente, ya con relación al cuerpo, ya se compare la parte anterior con la posterior. Inútil sería, pues, insistir en este punto si no fuese necesario decir dos palabras sobre la doctrina de Gall. ||.

CAPITULO IX

SISTEMA FRENOLÓGICO

53. El sistema frenológico es el siguiente: se considera el cerebro dividido en una porción de partes, y a cada una de éstas se la mira como un órgano especial de cierta facultad perceptiva o afectiva. La frenología da origen a la craneoscopia, cuyo objeto es conocer las facultades intelectuales y morales del individuo por medio de las protuberancias del cráneo. La craneoscopia puede ser mirada como una dependencia de la frenología, y estriba en el supuesto de que la forma exterior del cráneo expresa el volumen y figura de la masa cerebral.

54. Los frenólogos convienen con la generalidad de los fisiólogos y psicólogos, en cuanto miran al cerebro como un órgano de nuestras facultades; pero se distinguen en que le consideran múltiple, o más bien como un conjunto de órganos, cada uno de los cuales tiene su función propia.

55. Si la frenología reconoce la simplicidad y libertad del alma, limitándose a establecer que el ser || espiritual se vale de distintas partes del cerebro según las varias funciones que debe ejercer; si las inclinaciones de que supone órganos a las diferentes partes del cerebro las mira como sujetas al libre albedrío, no diremos que sea contraria a las sanas doctrinas psicológicas, y será uno de tantos sistemas como se han excogitado para explicar los secretos del hombre; pero si confunde los órganos materiales con el ser espiritual que los emplea; si las inclinaciones radicadas en ellos las quiere convertir en hechos necesarios que no puedan ser dominados por la libre voluntad, la frenología cae en el materialismo y en el fatalismo, y queda refutada con lo que se ha dicho contra estos errores (cc. II y IV).

56. Examinemos ahora brevemente los fundamentos y el método de la frenología en el terreno de los hechos.

En primer lugar, la frenología tiene contra sí una prevención grave, cual es el exclusivismo que la distingue. Sólo atiende al volumen y figura del cerebro, y prescinde de las demás propiedades del órgano. ¿Con qué derecho? Si el volumen y figura de las partes pueden contribuir a la perfección o imperfección de las facultades, ¿por qué no podrá influir en esto la naturaleza, la íntima organización de estas mismas partes? En todo el organismo del hombre se nota que para la apreciación fisiológica no basta la medida del volumen y figura, sino que se necesita el análisis de la naturaleza del órgano; a igualdad de volumen y figura puede haber desigualdad de peso y, por consiguiente, || de masa; aun siendo igual el peso, puede haber desigualdad de contextura, de propiedades físicas, químicas y vitales; ¿por qué, pues, nos hemos de limitar a la sola apreciación del volumen y figura? Esto parece contrario a todos los principios fisiológicos.

57. Además, las funciones de los órganos dependen de su mayor o menor vitalidad; y esto no puede apreciarse por sólo un órgano aislado, mucho menos si se atiende únicamente a su volumen y figura. Nadie ignora las relaciones del corazón con el cerebro y los movimientos producidos en éste por la circulación de la sangre; luego las funciones del cerebro están subordinadas a influencias distintas de sus dimensiones; y quién sólo considere estos datos se olvida de otros muy importantes en el problema. La medula espinal, todo el sistema nervioso, tanto el encefálico como el ganglionar, ejercen funciones muy importantes en la vida; la variedad de temperamentos produce diferencias sobremanera notables, tanto en las funciones puramente orgánicas como en las animales o de relación; parece, pues, contrario a la razón y a la experiencia el exclusivismo frenológico cuando se limita a considerar el volumen y la figura de las partes del cerebro.

58. Gall necesita suponer que los órganos del alma están en la superficie del cerebro: suposición contraria a la experiencia. Flourens ha probado con muchos experimentos que se pueden quitar partes considerables del cerebro por delante, por detrás y || por los lados, sin que el animal pierda ninguna de sus facultades *(Examen de la frenología)*. Esta doctrina de Flourens está confirmada con los experimentos de Berard, de Cabanis y otros fisiólogos (v. más arriba, c. VII, al fin).

59. No se ha observado una relación constante entre las lesiones de determinadas partes del cerebro y las facultades que se les asignan; ni tampoco entre el volumen de los primeros y el desarrollo de las segundas; y en semejantes materias no se puede adelantar sino con la luz de los hechos.

60. El arte de apreciar las facultades intelectuales y morales por la simple inspección del cráneo carece de fundamento si no puede suponer una proporción entre el volumen de las partes cerebrales y el desarrollo de las facultades respectivas; y así, habiendo probado que no hay tal fundamento, la craneoscopia queda arruinada. Pero, prescindiendo de esto, ella por sí sola se halla sujeta a gravísimas dificultades, de que no puede eximirse acn cuando la frenología en sí misma fuera una ciencia cierta. En efecto: la craneoscopia necesita no sólo de la proporción de las partes del cerebro con el desarrollo de las facultades, sino también de que el cráneo sea la verdadera expresión de aquellas partes, y esto último no es siempre verdad.

61. M. Magendie ha descubierto que el canal vertebral no está exactamente lleno por la medula, ni || el cráneo por el cerebro; y que tanto la medula como el cerebro están separados de las membranas que los cubren por un líquido. al que el mismo fisiólogo ha dado el nombre de céfaloespinal y céfalorraquídeo.

62. Observa Richerand que en los individuos de temperamento linfático la tardía osificación del cráneo hace que el cerebro, cargado de jugos acuosos, adquiera un volumen considerable, sin contener por esto una mayor porción de substancia medular, y además se nota que los dotados de este temperamento son las más veces ineptos para las tareas intelectuales, y rara vez adelantan en lo que exige actividad y constancia.

63. Hay varias circunvoluciones de la masa cerebral que no están en contacto con el cráneo; luego no pueden ser representadas por la forma de éste.

64. Prescindiendo de la parte fisiológica, tampoco es admisible la doctrina de Gall cuando entra en el terreno psicológico. El modo con que explica la razón y la voluntad conduce a funestas consecuencias.

65. Según Gall, la razón y la voluntad no son facultades especiales, son únicamente resultados. Cada facultad de las enumeradas por la frenología tiene su percepción especial y su memoria y su inclinación propias; por manera que «la razón es el resultado de la acción simultánea de todas las facultades intelectuales», y la voluntad es «el resultado de la acción || simultánea de las facultades intelectuales superiores». Esta doctrina, a más de estar en contradicción con la de los psicólogos antiguos y modernos que han mirado a la razón y a la voluntad como facultades simples y principales, destruye la unidad de conciencia; porque si ni la razón ni la voluntad son más que un *resultado*, esta razón y voluntad no son más que un *conjunto*. Si se replica que también puede haber resultados simples, observaremos que en tal caso los

frenólogos se verían precisados a admitir facultades simples, producto de un concurso de otras facultades; ¿por qué, pues, no admitirlas desde luego? Además, ¿qué es un resultado simple procedente de un conjunto de causas? Cada causa, por lo mismo que es causa, pondrá en el efecto algo distinto de lo que pone la otra; luego en éste resultará multiplicidad.

66. ¿Inferiremos de lo dicho que por la constitución de los órganos nada se pueda conjeturar sobre las facultades del hombre? Esto sería otra exageración. No cabe duda que la mayor perfección del cuerpo contribuye al mejor desarrollo de las facultades del alma; muchos filósofos creen que no hay ninguna diferencia entre las almas humanas, y que la variedad en la extensión de las facultades en los individuos sólo depende de la mayor o menor perfección de los órganos a que están unidas. ¿Quién no ha notado la amplitud y prominencia de la frente de muchos hombres ilustres? ¿Quién no se ha sentido inclinado una y mil veces a juzgar de las cualidades de una persona por su semblante, figura y movimientos? || No pretendo, pues, condenar toda observación para descubrir por indicios externos las facultades internas; sólo advierto que no se debe elevar fácilmente al rango de ciencia un conjunto de hechos no siempre constantes, frecuentemente contradictorios, y sobre todo mal aplicados al objeto de que se trata.

67. Para que los jóvenes tengan en esta materia reglas con que dirigirse, pongo a continuación algunas observaciones que no deben perder nunca de vista:

1.ª No debe admitirse ningún sistema que esté en contradicción con la espiritualidad del alma y su libertad de albedrío.

2.ª Salvos estos principios, no hay inconveniente en admitir ciertas relaciones entre la mayor o menor perfección del organismo y el desarrollo de las facultades del alma.

3.ª Como estas materias son de pura observación, es necesario guardarse de establecer ninguna proposición general y absoluta sin haber antes recogido un gran número de hechos relativos a hombres de todas las razas, de todos los grados de la escala social, de todas edades, sexos y condiciones, y, por fin, de todas las situaciones de la vida.

4.ª En general es peligroso el exclusivismo en favor de un órgano determinado; porque en la íntima relación que entre sí tienen es imposible que no ejerzan grande influencia los unos sobre los otros.

68. Por esta razón el sistema de Lavater lleva ventajas al de Gall. Lavater no toma el cráneo como || único indicio de las facultades del alma, sino que extiende su observación a todo el cuerpo. El temperamento, el tamaño y figura de la cabeza, el gesto, la actitud, el porte, los modales, el metal de

voz, los ojos, la mirada, la boca, la nariz, la frente, la barba, el cuello, el pecho, los músculos, las manos, hasta los cabellos, todo lo hace entrar en combinación para juzgar con acierto. Esta doctrina, sea lo que fuere de su valor e importancia, es más racional que la de los frenólogos, estando más de acuerdo con los buenos principios fisiológicos y con lo que dicta al común de los hombres el simple buen sentido cuando se proponen juzgar de lo interior por las apariencias externas. ||

CAPITULO X

El alma de los brutos

69. La naturaleza del alma de los brutos es un secreto que no han podido aclarar las discusiones filosóficas. Los materialistas se han querido aprovechar de esta dificultad, y la han objetado a los defensores de la espiritualidad del alma humana. «Si el bruto, han dicho ellos, no encerrando nada más que materia, siente, tenemos que una organización puramente material puede producir sensaciones; ¿por qué, pues, mejorándose, no podría engendrar el pensamiento, la voluntad y cuantos fenómenos hallamos en el hombre?» Es sobremanera difícil el explicar la naturaleza del alma de los brutos; pero es sumamente fácil el demostrar que esta obscuridad filosófica nada prueba en favor de los materialistas.

70. Descartes y otros filósofos han sostenido que en los brutos no había sensación, que eran meras máquinas; de suerte que todo cuanto vemos en los animales no es más que puro movimiento producido por resortes mecánicos. Si se los punza o quema, gritan || y se agitan; si pueden, huyen, o cuando no, pican, arañan o muerden; pero estos fenómenos no resultan de que el animal experimente dolor, sino de que con la punzada o el fuego hacemos mover un resorte que produce el sonido de la voz y los movimientos consiguientes. Al montar un reloj se oye también cierto sonido y se ven movimientos, sin que el reloj experimente sensación alguna. Esta opinión filosófica no desata el nudo, lo corta: es un recurso desesperado para salir de dificultades. En su propia extrañeza lleva contra sí una prevención poderosa: *Quodcumque ostende mihi, sic, incredulus odi.*

71. En esta cuestión se divaga mucho, porque se quiere

ir más allá de lo que sus límites permiten; fijémoslos, pues, exactamente, que entonces habremos adelantado no poco en el camino de la verosimilitud, ya que no de la verdad.

La cuestión sobre el alma de los brutos pertenece a las que hemos llamado de orden real (véase *Ideología pura*, c. XV); se trata no de ideas, sino de hechos; es preciso, pues, ante todo consultar la experiencia. Veamos lo que ésta nos dice.

72. Hay en los brutos una organización que tiene cierta analogía con la nuestra. Nacen por generación, se conservan y crecen por nutrición, mueren por descomposición. Esto nos lo atestiguan los sentidos y lo explican largamente la zoología y anatomía comparadas.

En el uso de los medios para la conservación del || individuo y de la especie vemos cierta analogía con lo que nosotros ejecutamos. Buscan el alimento y lo demás que favorece a su existencia; huyen de lo que les daña; se proporcionan cosas que a nosotros nos causan placer y se guardan de otras que nos producen dolor; en invierno se arriman a la lumbre o se exponen a los rayos del sol, en verano se retiran a lugares frescos; siguen a quien los cuida y acaricia, se apartan de quien les pega; cuando logran lo placentero hacen gestos que parecen de contento; cuando reciben una contusión o herida dan gritos, sufren convulsiones semejantes a las que vemos en el hombre. Estos fenómenos no admiten duda; no son objeto de discusiones, pues que se ofrecen a los sentidos. La dificultad está en explicar la naturaleza del principio interno de que dimanan. Aquí acaba la observación y empieza el discurso.

73. Como no podemos trasladarnos al interior del animal para ver intuitivamente lo que allí hay, claro es que la cuestión entre Descartes y sus adversarios no puede resolverse por experiencia inmediata. Los mayores adelantos zoológicos no conducirían más allá de movimientos orgánicos; aferrándose Descartes en sostener que el principio de éstos no es más que un ser sensitivo, no habría ningún medio de convencerle por la experiencia. La sensación no se ve ni se palpa, en este caso la observación no se extiende más allá de la esfera corpórea. Confesará Descartes que hay tal o cual flúido, tal o cual movimiento, tal o cual combinación química, tal o cual || semejanza con lo que produce en nosotros sensaciones; pero negará que las haya en los brutos; dirá que la semejanza no es el hecho; que aun suponiendo que no hubiese disparidad en el fenómeno no se inferiría semejanza en su principio; y cuando se le estreche con la perpetuidad de esa armonía entre las apariencias, apelará a la omnipotencia divina, observando que si artífices humanos han llegado a construir autómatas que ejecutaban movimientos

admirables, bien podría haber construído máquinas mucho más perfectas Dios, infinitamente sabio y poderoso.

74. Preciso es confesar que será difícil triunfar completamente de un filósofo que de tal modo se encastille; pero también es necesario convenir en que el argumento de analogía es aquí tan plausible que arranca nuestro asenso con una fuerza que no alcanzamos a resistir. Bien podemos creer que el mismo Descartes se olvidaba de su opinión al levantarse de su bufete, y que al oír el vivo maúllo del gato cuya pata pisaba, no debía de pensar que aquello fuera el sonido de un órgano cuyas teclas se habían tocado.

Descansaremos, pues, tranquilamente en la razón de la analogía, ya que en la misma descansa el sentido común; no es buen modo de conducir una cuestión filosófica el empezar por contradecir al género humano. Así, admitiendo en los brutos sensaciones verdaderas, tales como nos las indican los fenómenos, ventilaremos las demás cuestiones que a este punto se refieren. Fijaré las ideas y deslindaré las || cuestiones con la mayor precisión que alcance. La materia lo exige.

75. ¿El principio sensitivo de los brutos es materia? No. La materia es incapaz de sentir; lo tengo demostrado en la *Estética* (c. VI), y no necesito repetir aquellos argumentos.

76. ¿El alma de los brutos es espiritual? No. Porque por espíritu entendemos una substancia simple, inteligente y libre; y la libertad e inteligencia no se hallan en los brutos. La experiencia lo atestigua.

77. ¿El alma de los brutos es inmaterial? Sí. La inmaterialidad implica negación de materia; habiendo, pues, demostrado que no es materia, no la podemos hacer material sin incurrir en contradicción.

78. ¿La inmaterialidad es sinónimo de espiritualidad? No. La inmaterialidad sólo expresa negación de materia; la espiritualidad, a más de esta negación, significa substancialidad, simplicidad, inteligencia y libertad.

79. ¿Hay medio entre lo material y lo inmaterial? No. Porque no le hay entre la afirmación y la negación.

80. ¿Hay medio entre la materia y el espíritu? Sí. Porque un ser que no sea materia y que no tenga || las propiedades contenidas en la espiritualidad (78) será este medio que buscamos.

Hemos demostrado que el alma de los brutos no es materia (75), ni tampoco espíritu (76); luego es un ser medio entre materia y espíritu.

81. ¿Cuál es la íntima naturaleza, la esencia de esa alma, ser medio entre el cuerpo y el espíritu? No lo sé; y hasta me parece que la cuestión es irresoluble. El alma del bruto no la conocemos por intuición intelectual; no la sentimos por experiencia interna, pues que no está en nuestro interior;

no la percibimos con los sentidos, pues que éstos no pasan de los fenómenos de observación; no cae bajo ninguna de las ideas que hemos llamado intuitivas; luego sólo la podemos conocer por un concepto general en que entren los de inmaterial, y sujeto en el que se hallan los fenómenos sensibles.

82. Estos son los límites de la cuestión: cuanto salga de ellos es conjetura más o menos verosímil, pero que no puede elevarse a certeza.

83. Fijados los límites de la cuestión en lo relativo a la esencia del principio sensitivo de los brutos, examinemos el valor de la dificultad que se nos objeta para probar que el hombre no encierra un principio espiritual y que es únicamente un bruto más perfecto.

84. Asentado que el alma de los brutos no es materia, lejos de que la inmaterialidad de la nuestra || vacile, queda más afirmada: el argumento es *a fortiori*, y se retuerce contra los adversarios. Ellos decían: «El alma de los brutos es materia, luego también puede serlo la del hombre»; y nosotros contestamos: «El alma de los brutos no puede ser materia; luego mucho menos lo será el alma humana.»

85. En lo tocante a la espiritualidad, también queda resuelta la cuestión. Por espíritu entendemos una substancia simple, inteligente y libre; el alma humana tiene estos atributos, y la del bruto carece de inteligencia y libertad; luego aquélla es espíritu y ésta no.

86. Las dos son inmateriales, es cierto; porque ambas carecen de materia. Luego las dos son espirituales: niego la consecuencia, porque inmaterialidad no es sinónimo de espiritualidad (78).

87. Veamos ahora lo que nos enseña la experiencia respecto a la perfección del hombre comparada con la del bruto.

88. La percepción del bruto es puramente sensitiva; nada tiene de intelectual. Las verdades universales, necesarias, están fuera de su alcance.

89. Aun en el orden de los objetos materiales no se eleva sobre los fenómenos pasajeros: percibe lo que siente en la actualidad o recuerda lo que antes ha sentido; no pasa de aquí. Por el contrario, el hombre || reflexiona sobre las sensaciones presentes y pasadas; las combina de mil modos, se forma en su imaginación nuevos objetos que con su industria realiza en lo exterior, en los prodigios de las artes.

90. La sensibilidad en el hombre se eleva inmensamente sobre la de los brutos, porque participa de la inteligencia; y así es que no sólo tiene las impresiones de los sentidos, sino que percibe la belleza y armonía del mundo sensible. El bruto que se hallara en la cámara donde trabajaban Miguel Angel o Rafael vería las mismas figuras y colores que ellos,

es cierto; pero comparad, si os atrevéis, aquella sensibilidad estúpida con la sublime inspiración del artista.

91. De estas consideraciones, que sería muy fácil ampliar, resulta claro que, aun no considerando más que el orden sensible, el hombre se eleva inmensamente sobre los brutos; quien lo niegue no merece los honores de la refutación.

92. El hombre, a más de los fenómenos sensibles, percibe en los objetos sentidos un hecho común: la extensión; y halla en él una idea fecunda, de donde nace una vasta ciencia: la geometría. El bruto *siente* los objetos extensos; pero no *conoce* la extensión: con lo primero atiende a sus necesidades, mas por la falta de lo segundo no se eleva, como el hombre, a las ideas geométricas, que conducen a la explicación de las maravillas del universo. ||

93. Lo propio sucede con el número: el bruto ve conjuntos de unidades, pero no conoce el número ni la unidad; y así carece de los elementos de la aritmética universal, que, combinada con la geometría, nos descifra los arcanos de la naturaleza.

94. De aquí resulta el dominio que el hombre adquiere sobre el mundo corpóreo y la servil rutina a que está condenado el bruto: éste obedece a un orden fijo que no alcanza a modificar ni para sus propios usos; aquél, si bien no puede cambiar las leyes de la naturaleza, neutraliza las unas con las otras, o las dispone de modo que se auxilien, según los efectos que intenta producir.

95. La hormiga construye sus pequeños almacenes, la abeja labra sus panales, el castor fabrica sus diques, la golondrina su nido; pero siempre de una misma manera, sin un adelanto, sin la más pequeña mejora. Mil y mil veces sufren en su obra las mismas contrariedades de parte de los hombres o de la naturaleza, y otras tantas se exponen a sufrirlas. Esto ¿qué indica? Indica que proceden sin conocimiento, sin elección, por instinto, por un impulso necesario a que no pueden resistir. Admiremos este instinto; la admiración es justa, porque se dirige a la bondad y sabiduría del Criador; pero reconozcamos la superioridad de la inteligencia, y no seamos tan necios que al ver un panal o un nido confundamos a sus artífices con la especie humana, con el hombre, que ha construído las pirámides de Egipto, || los anfiteatros antiguos, El Escorial, San Pablo de Londres, San Pedro de Roma, el túnel del Támesis; que ha cubierto el mundo de casas, aldeas, pueblos, ciudades populosas como Nínive, Babilonia, Pekín, Roma, París, Londres; que ha unido los puntos de la tierra con redes de caminos; que ha echado sobre los ríos infinidad de puentes soberbios; que hace tributarias de la agricultura y de la industria las aguas de

las fuentes, lagunas y hasta de las entrañas de la tierra; que ha convertido los desiertos en amenos jardines, y los eriales en campos de mieses, en feraces vegas, en verdes praderas; que domina la furia de los elementos y se lanza impertérrito al través de los mares; que construye admirables mecanismos medidores del tiempo a imitación de los astros; que dispone combinaciones asombrosas que elaboran por sí solas los más admirables artefactos, y que intenta ya dominar los aires, y se levanta osado a grandes alturas; que ha logrado anular distancias, tomando a su servicio la electricidad para la transmisión del pensamiento: a la especie humana, que ha hecho estos prodigios y que adelanta cada día en su carrera a pasos agigantados, no la confundáis, por piedad, con los brutos; no comparéis con esas obras del genio el nido del ave, el panal de la abeja o el dique del castor; que semejantes comparaciones son insensatas y casi dejan de ser impías a fuerza de ser ridículas.

96. Si con respecto a las cosas materiales hallamos tanta diferencia entre el hombre y el bruto, ¿qué será si nos elevamos a lo puramente intelectual y moral? || Las ideas de ser, substancia, causa, efecto, bueno, malo, lícito, ilícito, virtud, vicio, derecho, deber, justicia, equidad, ¿se hallan por ventura en los brutos? El amor de la gloria, la amistad, la admiración, el entusiasmo, el sentimiento de la belleza, de la sublimidad, la percepción del conjunto de las relaciones morales del ser criado para con Dios, para consigo y sus semejantes, ¿se hallan acaso en los brutos? El deseo de la inmortalidad, la previsión del porvenir, la ansiedad sobre el último destino, el presentimiento de los secretos del sepulcro, ¿se vislumbra ni siquiera en los brutos?

97. Siglos ha que están en la tierra, ¿por qué no se han igualado con el hombre? ¿Por qué al menos no se le han aproximado? ¿Por qué no han encontrado un medio de comunicación? ¿Por qué no se valen de la escritura y de la palabra? Delante de sí tienen a la sociedad humana; son las víctimas de ella; sufren la más terrible opresión y no aciertan a discurrir nada para emanciparse. Comparadlos con esos negros a quienes la crueldad maltrata y humilla: también el pobre esclavo sufre y se halla frecuentemente asemejado a los animales que le rodean; su entendimiento está sumido en la ignorancia; su voluntad se halla embrutecida; en su figura y ademán se pintan la degradación en que vive; pero guardaos de confundirle con el bruto: que brilla en sus ojos la centella de la inteligencia y arde en su corazón la llama del orgullo; sabe meditar sobre su suerte; sabe compararse con sus compañeros de infortunio; sabe levantarse en un día señalado y degollar a sus amos y proclamar || independencia y libertad; si la suerte le es ad-

versa, sabe poner fin a sus días apelando al suicidio. Esto hace el hombre en su ínfima escala; nada de esto hace el bruto. Siglos hace que el caballo soporta el freno; y el mulo y el asno y el camello llevan tranquilamente su carga; y que los ganados se ven conducidos al matadero para alimento del hombre; y no han pensado nunca en sublevarse; no han concebido jamás los terribles proyectos de que vemos ejemplos espantosos entre los esclavos antiguos y modernos.

98. Inútil sería esforzar más los argumentos que prueban la superioridad del hombre, la diferencia esencial que le separa de los brutos; la obscuridad que pueda haber en las cuestiones sobre el alma de los irracionales a nada conduce cuando se trate de igualarla ni compararla con nuestro espíritu inteligente, libre, conocedor de sí propio y del universo, que se eleva hasta la causa primera y se lanza fuera del tiempo por las regiones de la eternidad. Dificultades se hallan en el mundo vegetal; ¿y será justo por eso el confundir nuestro principio de vida con el que anima las plantas? Dificultades hay en explicar muchos fenómenos mecánicos y químicos; ¿y será razonable el confundir el orden intelectual y moral con el mecánico y químico? Las dudas sobre un punto no autorizan a rechazar la verdad que en otros resplandece: el telescopio del astrónomo no alcanza a disipar las sombras de los abismos del espacio; mas por esto no le ocurre la extraña idea de desechar los fenómenos que está viendo con sus ojos en el sistema de los cielos. ||

T E O D I C E A

CAPITULO I

Nociones preliminares

1. Llamo teodicea a la ciencia que trata de Dios en cuanto puede ser conocido por la razón natural.

2. La filosofía no es un vano entretenimiento, es una ciencia grave; y no lo fuera si no nos condujese a un resultado. Entre éstos el más importante es el del conocimiento de Dios. Antes de pasar adelante echemos una ojeada sobre lo que hemos recogido en los estudios que preceden. Para levantar un edificio sólido asegurémonos de la firmeza del suelo en que echamos los cimientos.

3. Las investigaciones de la estética, ideología y psicología nos han conducido a los siguientes resultados: ||

1.º

El sujeto de nuestros fenómenos internos es una substancia simple, sensitiva, inteligente y libre.

2.º

Hay fuera de nosotros un mundo corpóreo, o sea, un conjunto de substancias extensas, sujetas a leyes constantes que las conservan en orden y armonía en medio de sus continuas variaciones.

3.º

Una parte de materia organizada está unida a nuestra alma formando lo que llamamos nuestro cuerpo. Este se

halla sometido a las leyes del mundo corpóreo, y además ligado con nuestro espíritu, sobre el cual influye y de quien a su vez recibe influencia.

4.°

Nuestras ideas tienen un valor subjetivo y objetivo; es decir, que no sólo valen para los hechos que están en la misma alma, sino que también nos pueden conducir legítimamente, y en efecto nos conducen, al conocimiento de lo que hay fuera de nosotros.

5.°

Aunque nuestras ideas se exciten por medio de las sensaciones, se distinguen esencialmente de ellas; || y tienen un valor legítimo fuera del orden sensible.

6.°

La base de nuestras relaciones sensibles con el mundo corpóreo es la idea de la extensión.

7.°

La idea fundamental de nuestro espíritu es la de *ser*. Esta, cambinada con la de *no ser*, engendra el principio de contradicción: cimiento indispensable para todo conocimiento, condición inseparable de todo cuanto hay y puede haber, así en el orden ideal como en el real.

8.°

La extensión, la sensibilidad activa, la inteligencia y la voluntad son para nosotros objeto de intuición.

9.°

Todos los espíritus humanos tienen una ley común, llamada razón: ésta se forma de un conjunto de instintos intelectuales irresistibles y de verdades evidentes.

10.°

Tenemos idea de substancia: la razón en el orden puramente ideal nos enseña la posibilidad de que || haya mu-

chas substancias; y combinada con la experiencia interna y externa nos atestigua que en efecto las hay.

11.º

Tenemos idea de la contingencia y de la necesidad. La experiencia nos enseña que hay seres contingentes, y la razón demuestra que ha de haber algo necesario.

12.º

La razón en el orden puramente ideal nos da las ideas de causa y efecto; y combinada con la experiencia interna y externa nos cerciora de que éstas se hallan realizadas.

13.º

Tenemos también idea de lo infinito, y ésta no es negativa, sino positiva. ||

CAPITULO II

Existencia y origen del ateísmo

4. Ahora se nos presenta otra cuestión. Esta substancia simple que siente, piensa y quiere dentro de nosotros; ese conjunto de substancia extensa al que llamamos universo corpóreo, ¿dependen de algo que los haya producido? ¿Hay un ser autor de todas las cosas? La tristeza se apodera del corazón a la sola idea de que la ceguedad y malicia de unos pocos hombres haga necesario un estudio serio y detenido para probar una verdad escrita en la tierra y en el cielo con caracteres tan claros y resplandecientes, caracteres entendidos con suma facilidad por todos los pueblos en todos tiempos y países; y que al tratarse de Dios la filosofía haya de ser otra cosa que un cántico de amor y alabanza al Supremo Hacedor, semejante al que entonan de continuo la tierra y el firmamento. Sin embargo, ello es cierto que hay hombres que niegan la existencia de Dios; ya que no en su entendimiento, al menos en su boca y cora-

zón; y así la filosofía no puede prescindir del imperioso deber de confundir con sus irresistibles demostraciones a los que, teniendo su frente hundida en el polvo, la levantan de || vez en cuando contra el cielo y claman: «¡No hay Dios!»

5. El mismo Rousseau ha dicho: «Tened vuestra alma en tal estado que pueda siempre desear que haya Dios, y no dudaréis jamás de esta verdad.» Este pensamiento es copia de ese otro de San Agustín: «Nadie niega la existencia de Dios sino aquel a quien conviene que no le haya.» *Nemo Deum negat nisi cui expedit Deum non esse.* «Yo quisiera, dice La Bruyère, encontrar un hombre sobrio, moderado, casto, justo, que negase la existencia de Dios y la inmortalidad del alma: éste, al menos, hablaría sin interés; pero un hombre tal no se encuentra.» *(Caracteres,* capítulo XVI.)

6. Consignado el origen del ateísmo, prescindiremos de si hay o no verdaderos ateos; muchos autores opinan que es imposible que los haya: tanta es la claridad con que brilla la existencia de Dios. Por más que esto sea harto difícil, preciso es no olvidar que el hombre cuando obedece a sus pasiones es capaz de los mayores extravíos: ¿y quién nos asegura de que Dios no permita que algunos lleguen a cegarse hasta tal punto, dejando entregados a su réprobo sentido a los insensatos que deseaban negarle? Para quien maldijere la luz y quisiese que no la hubiera, ¿podría excogitarse castigo más adecuado que privarle de la vista? ¿Puede haber castigo más formidable que el retirarse Dios del entendimiento del hombre y dejarle caer en la horrible creencia de que Dios no existe? ||

CAPITULO III

Demostración de la existencia de Dios como ser necesario

7. Existe algo: cuando menos nosotros; aunque el mundo corpóreo fuese una ilusión, nuestra propia existencia sería una realidad. Si existe algo, es preciso que algo haya existido siempre; porque si fingimos que no haya nada absolutamente, no podrá haber nunca nada; pues lo que comenzase a ser no podría salir de sí mismo ni de otro, por suponerse que no hay nada; y de la pura nada, nada pue-

de salir. Luego hay algún ser que ha existido siempre. Este ser no tiene en otro la razón de su existencia; es absolutamente necesario, porque si no lo fuese sería contingente, esto es, podría haber existido o no existido; así, pues, no habría más razón para su existencia que para su no existencia. Esta existencia no ha podido menos de haberla, luego la no existencia es imposible; luego hay un ser cuya no existencia implica contradicción, y que, por consiguiente, tiene en su esencia la razón de su existencia. Este ser necesario no somos nosotros; pues que sabemos por experiencia || que hace poco no existíamos: nuestra memoria no se extiende más allá de unos cortos años; no son nuestros semejantes por la misma razón; no es tampoco el mundo corpóreo, en el cual no hallamos ningún carácter de necesidad, antes, por el contrario, le vemos sujeto de continuo a mudanzas de todas clases. Luego hay un ser necesario que no es ni nosotros ni el mundo corpóreo; y como éstos, por lo mismo que son contingentes, han de tener en otro la razón de su existencia, y esta razón no puede hallarse en otro ser contingente, pues que él a su vez la tiene en otro, resulta que así el mundo corpóreo como el alma humana tienen la razón de su existencia en un ser necesario distinto de ellos. Un ser necesario, causa del mundo, es Dios; luego Dios existe.

8. Demos a este argumento una nueva forma.

Si existe algo, existió siempre algo; es así que existe algo: luego existió siempre algo.

Si no siempre hubiese existido algo, se podría designar un momento en que no hubo nada; si alguna vez no hubo nada, nunca pudo haber nada; luego si existe algo, existió siempre algo.

De la pura nada no puede salir nada; luego si alguna vez no hubo nada, no pudo haber nada.

Tenemos, pues, que existió siempre algo. Esto será necesario o contingente. Si es necesario llegamos ya a la existencia de un ser necesario; si es contingente pudo ser y no ser, luego no tuvo en sí la razón de ser. Luego tuvo esta razón en otro; y como de este otro se puede decir lo mismo, resulta que al fin hemos || de llegar a un ser que no tenga la razón de su existencia en otro, sino en sí mismo, y que, por consiguiente, sea necesario. Luego de todos modos, partiendo de la existencia de algo, llegamos a la existencia de un ser necesario.

9. Se dirá tal vez que una cosa contingente puede tener la razón de su existencia en otra contingente, y ésta en otra, procediéndose hasta lo infinito; pero esto es imposible.

Sea la serie A, B, C, D, E, F, etc., que deberemos suponer prolongada *a parte ante* hasta lo infinito. La existen-

cia de F ha debido ser precedida por la de E; la de E, por la de D; la de D, por la de C; la de C, por la de B; la de B, por la de A, y como A es también contingente, su existencia ha debido ser precedida por otro, y la de éste por otro, hasta lo infinito. Luego para que existiese F han debido existir términos infinitos; luego se ha debido acabar lo infinito; lo infinito acabado o finido es contradictorio, luego la supuesta serie infinita es de todo punto absurda.

10. Además, hay en contra de dicha serie otro argumento no menos concluyente. Si no hay más que seres contingentes, no hay ninguna razón de la existencia de la serie: ponerla infinita es aumentar la dificultad; pues que cuanto más grande sea más de bulto se presentará la imposibilidad de su existencia, cuya razón no se halla en ninguna parte. Cada término de la serie, por sí solo, no la hace necesaria; tampoco || puede darle este carácter el conjunto, pues que este conjunto no existe nunca por ser esencialmente sucesivo; luego esa totalidad necesaria de seres contingentes es contradictoria. En cada momento dado sólo existe un término; luego la totalidad no es nunca un ser real, sino concebido. ¿Y quién puede fundar en un concepto irrealizable la existencia de la realidad?

11. Compárense estos absurdos con la doctrina que admite un ser necesario autor de todas las cosas. Con esta idea todo se aclara y explica: los seres contingentes no tienen la razón de su existencia en sí propios, sino en Dios. El ser necesario y eterno es quien les ha dado la existencia y quien se la conserva con su omnipotente voluntad (véase *Filosofía fundamental*, l. 10.º, cc. I y II) [vol. XIX]. ||

CAPITULO IV

DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS COMO CAUSA DE LA RAZÓN HUMANA

12. La comunidad de la razón humana suministra otra demostración de la existencia de Dios. Sea cual fuere el modo con que se desenvuelven en nosotros las ideas, es cierto que hay algunas verdades comunes a todos los hombres. Tales son las aritméticas, geométricas, metafísicas y morales. No es necesario ponerse de acuerdo para convenir en que seis y tres hacen nueve; que los diámetros de un círculo son iguales; que el triángulo no puede ser cuadrado; que

no es posible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo; que es preferible la buena fe a la perfidia. Hay, pues, entre todos los hombres una comunidad de razón: algo que se presenta a todos y del mismo modo. Ahora bien: ¿de dónde dimana esa comunidad de pensamiento? No de algún hombre en particular, porque es evidente que no hay ninguno necesario para que la verdad sea verdad; las proposiciones anteriores no dejarán de ser verdaderas aunque nosotros dejemos de existir; luego esta comunidad || de razón depende de un ser superior que nos ilumina a todos, que es el sol de las inteligencias, y que, por tanto, debe tener en sí propio la fuente de la luz.

13. Si se responde que todos los hombres ven ciertas verdades porque éstas son conformes a la razón, encuentro en eso mismo una demostración nueva de la existencia de Dios. En efecto: ¿qué significa el ser ciertas verdades conformes a la razón? ¿Se entiende que estas verdades sean cosas existentes en sí mismas, por ejemplo, que el axioma «el todo es mayor que su parte» sea una especie de idea existente en sí misma flotante por el mundo y que se vaya ofreciendo a todos los entendimientos? Claro es que no; y que este principio y otros semejantes son verdades puramente ideales que sólo existen en el entendimiento. Pues bien: ¿de dónde dimana la necesidad de estas verdades? ¿Acaso de nuestra razón? No; antes, por el contrario, la verdad de nuestra razón depende de que se conforma a las mismas: ellas son la ley de nuestro entendimiento, y desde el momento en que las niega se niega a sí propio, se convierte en un caos. Esta necesidad tampoco puede fundarse en las cosas; porque, por ejemplo, la igualdad de los diámetros de un círculo no depende de la existencia del círculo: aunque no hubiese ninguno sería verdadera la proposición en que esto se afirmase. Además, nuestro entendimiento asiente a dichas verdades de una manera absoluta; sin necesidad de consultar a la experiencia; las encuentra en sus propias ideas; allí ve un mundo cuya verdad es independiente de la realidad. ||

14. Luego hay en la esfera puramente ideal un orden de verdades necesarias cuya verdad y necesidad no dimanan de nosotros ni de los objetos a que se refieren; es así que esta necesidad y verdad han de tener algún fundamento, si no queremos decir que toda verdad es ilusión; luego existe una verdad fundamento de todas, luego hay una verdad en donde se hallan todas. Esta ha de ser real, porque la nada no puede ser fundamento y origen de la verdad y necesidad; ha de ser subsistente en sí misma, pues que las ideas no existen por sí solas y deben estar en algún entendimiento. Luego hay una inteligencia fundamento y origen de to-

das las verdades; luego este mundo ideal que se nos representa es un reflejo de la verdad infinita que se halla en la inteligencia infinita (véase *Ideología pura*, c. XIII). ||

CAPITULO V

DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS COMO ORDENADOR DEL UNIVERSO

15. La asombrosa regularidad con que esas grandes moles que llamamos astros recorren la inmensidad de los cielos con precisión matemática y por espacio de tantos siglos, es una demostración tan clara, tan convincente de la existencia de Dios, que en todos tiempos y países ha fijado la atención no sólo de los filósofos, sino también de los rudos. El ateo está condenado a no poder levantar los ojos al firmamento sin leer escrita en grandiosos caracteres la reprobación de su doctrina.

16. Descendiendo a la tierra encontraremos un nuevo orden de hechos que nos atestiguan la existencia de un Supremo Hacedor infinitamente sabio. ¡Qué riqueza, qué variedad, qué belleza y armonía en todas partes! Los filósofos, los oradores, los poetas de todos los siglos han encontrado en las maravillas de la naturaleza un fondo inagotable para entonar al Autor de todas las cosas un cántico de admiración y alabanza. ¿Quién ignora las magníficas páginas que la vista del universo inspiraba a Cicerón? ||

17. El cuerpo del hombre encierra tanto caudal de previsión y sabiduría, que él por sí solo bastaría para convencer de la existencia de un Supremo Hacedor. A medida que la anatomía y la fisiología van adelantando se descubren nuevos prodigios en la organización; y siempre con unidad de fin, con sencillez de medios, y con tal delicadeza de procedimientos que asombra al observador. Sirva de ejemplo lo que he dicho del ojo (*Estética*, c. II), no obstante que la naturaleza de la obra me ha obligado a ceñirme a brevísimas indicaciones.

18. Son innumerables los escritos en que se demuestra la existencia de Dios fundándose en las maravillas del universo; algunos sabios han tenido la feliz ocurrencia de limitarse a un solo punto, tomando respectivamente los astros, el agua, la lluvia, el trueno, la nieve, los minerales, las conchas, los insectos, los animales de todas clases, el

corazón, el ojo, la mano, la palabra, manifestando con cada uno de estos objetos la profunda sabiduría que preside a las obras de la creación.

19. Los que niegan a Dios se verán, pues, condenados a los absurdos siguientes: que hay un orden admirable sin ordenador; una correspondencia de los medios con los fines sin que nadie lo haya dispuesto; un conjunto de leyes fijas, constantes, que rigen el mundo con precisión matemática, sin que haya ninguna inteligencia que las haya planteado ni concebido. ||

CAPITULO VI

Demostración fundada en la creencia universal del género humano

20. Todos los pueblos del mundo han reconocido la existencia de Dios, ¿cómo es posible que todos se hubiesen engañado? Esta creencia universal prueba que en el reconocimiento del Supremo Hacedor están de acuerdo con la voz de la naturaleza las tradiciones primitivas del linaje humano, quien ha conservado la memoria, aunque a veces desfigurada, de aquellos momentos en que el primer hombre salió de las manos del Criador, según nos refiere el historiador sagrado. Aquí la autoridad del sentido común se halla con todos los caracteres que se han señalado para su infalibilidad: es una creencia irresistible, universal; sufre el examen de la razón y se liga con los fines naturales y morales (véase *Lógica*, l. 3.º, c. I, sec. III) [vol. XX].

21. Examinemos las objeciones. La creencia en Dios, ¿no podría ser efecto del espanto que causaron a los hombres ciertos fenómenos de la naturaleza, como el terremoto, la tempestad, el trueno, el rayo? || Este argumento es de Lucrecio: *Primus in orbe deos fecit timor, ardua caelo fulmina dum caderent.*

Si sólo hubiesen creído en Dios las tímidas mujeres, los niños o los pusilánimes e ignorantes, la dificultad sería menos fútil; pero cuando esta creencia la han tenido los hombres más valerosos, los más grandes naturalistas y los filósofos más eminentes, ¿cómo será posible atribuirla al miedo? Las preocupaciones de la infancia de los pueblos se disipan cuando la civilización progresa; no sucede así en lo tocante a Dios; el salvaje se postra en medio de sus bosques para aplacar la ira del Ser supremo; y lo mismo ha-

cen las naciones que han llegado a la cumbre de la civilización, riqueza y esplendor.

22. ¿Podría explicarse la creencia en Dios como efecto de la habilidad de los legisladores primitivos, quienes verían en esta doctrina un freno necesario para las pasiones?

Esta objeción, lejos de dañar, favorece; porque empieza por consignar un hecho importantísimo, cual es que la creencia en Dios es el fundamento de la sociedad. ¿Qué error sería ese que fuera necesario para la conservación del orden social? Esto por sí solo, ¿no es una demostración de que la existencia de Dios es una verdad? Pero respondamos directamente a la objeción.

¿Quién inspiró esta idea a todos los legisladores? ¿Por qué casualidad tan feliz coincidieron todos en tan útil ocurrencia? Una doctrina que impone deberes, que enfrena las pasiones, ¿cómo la pudieron hacer || aceptable? ¿Cómo es que lograron engañar no sólo a los ignorantes, sino también a los sabios? ¿Cuál es la razón de que un ardid de gobierno se convirtiese en objeto de contemplación y altas discusiones entre todos los filósofos de todas las escuelas? Para responder a estas preguntas basta el sentido común.

Además, los que sostienen tamaña paradoja están obligados a probarla; y como aquí se trata de hechos, es preciso que manifiesten dónde se hizo la feliz invención, quién fué el astuto inventor; que señalen siquiera en confuso en qué época se concibió por la vez primera un pensamiento tan maravilloso. Esto les será imposible porque en la cuna del mundo encontramos la idea de Dios; y parece tanto más viva, más fuerte, cuanto más nos acercamos al origen de las cosas. Ahí están de común acuerdo la historia y la fábula, la religión y la mitología; ahí están todos los monumentos en que se conservan, enteras o desfiguradas, las tradiciones de los tiempos primitivos. ||

CAPITULO VII

Demostración sacada de las horribles consecuencias del ateísmo

23. Las consecuencias morales del ateísmo son su refutación más elocuente. Sin Dios no hay vida futura, no hay legislador supremo, no hay nada que pueda dominar en la

conciencia del hombre; la moral es una ilusión; la virtud, una bella mentira; el vicio, un amable proscrito a quien conviene rehabilitar. En tal caso, las relaciones entre marido y mujer, entre padres e hijos, entre hermanos, entre amigos, son simples hechos naturales que no tienen ningún valor en el orden moral. La obligación es una palabra sin sentido cuando no hay quien pueda obligar; y faltando Dios no hay nada superior al hombre. Así desaparecen todos los deberes, se rompen todos los vínculos domésticos y sociales; sólo deberemos atender a los impulsos de la naturaleza sensible, huyendo del dolor y buscando los placeres. ¿Quién no retrocede al ver destruída de este modo la armonía del mundo moral? ¿Quién no se consuela al reflexionar que esto es únicamente una hipótesis insensata? || ¿Quién no siente renacer en su espíritu la luz y la esperanza al pensar que Dios está en el origen de todas las cosas, criándolo, ordenándolo todo con admirable sabiduría, promulgando las leyes del universo moral y escribiéndolas con caracteres indelebles en la conciencia de la criatura inteligente? ||

CAPITULO VIII

Examen de la hipótesis del acaso

24. Los que no admiten un Dios criador y ordenador de todas las cosas apelan a diferentes efugios que vamos a examinar.

La casualidad, o el acaso, es el Dios de los ateos. Había en los espacios una infinidad de átomos que revoloteaban sin orden ni concierto: unos en una dirección, otros en otra; mas por una feliz casualidad se dispusieron las cosas de tal modo que los átomos se unieron en diferentes masas, formando los cielos y la tierra; y estas masas, por otra casualidad no menos feliz, tomaron el movimiento que vemos y que tanto nos admira. Esa explicación del orden que reina en el mundo la combatió Cicerón en el libro *De Natura Deorum*, observando con mucha verdad que los filósofos que admitían tan absurda hipótesis no debían tener inconveniente en reconocer la posibilidad de que, arrojando al acaso innumerables caracteres de letra, resulten escritos en tierra los *Anales* de Enio; y que si el fortuito concurso de los átomos pudo formar la tierra y el cielo, tampoco habría dificultad || en que formase pórticos, templos, casas y ciudades.

que, por cierto, son obras de menos entidad que la tierra con sus admirables producciones, y que el cielo con sus astros innumerables, de moles colosales y de movimientos rapidísimos ejecutados con una regularidad asombrosa.

25. Los ateos substituyen a la realidad infinita, que es Dios, con una palabra sin sentido: *el acaso*. ¿Qué es el acaso? ¿Es algún ser por ventura? ¿Cuál será? ¿Será substancia o accidente, cuerpo o espíritu, criado o increado? No; el acaso es nada; decir que las cosas han sido producidas y ordenadas por el acaso equivale a decir que han sido producidas y ordenadas por nada. Examinemos a fondo el sentido de la palabra *acaso*.

Dos hombres, de los cuales el uno ignora por dónde anda el otro, se encuentran: he aquí una casualidad. ¿Qué significa esta palabra? Nada más que la ignorancia de ellos con respecto a su futuro encuentro. Pero este encuentro, ¿tenía alguna causa? Indudablemente, la voluntad de cada uno que se dirigía al mismo punto; mas como este concurso era ignorado de los dos, le llaman casualidad. Un tirador dispara al acaso y mata una fiera: he aquí otra casualidad, que se llama con este nombre porque el tirador ignoraba que se hallase la fiera en la dirección del tiro. El suceso, sin embargo, tenía sus causas, cuales eran el haber disparado el tiro en aquella dirección, y el hambre, la necesidad de descanso u otro motivo que hubiese impulsado a la fiera a pasar por allí. ||

Los sucesos casuales tienen, pues, sus causas, y si les damos el nombre de fortuitos es porque ignoramos el concurso de las causas que los van a producir. Si pudiésemos abarcar de una ojeada el conjunto de las cosas, nada hallaríamos fortuito; y así es que para Dios, que lo ve todo, no hay nada casual. A este propósito se suele aducir con mucha oportunidad el siguiente ejemplo: dos hombres que suben simultáneamente a una altura por dos lados opuestos tendrán por casual su encuentro en la cumbre; mas para quien estuviese arriba y los viese subir el encuentro sería muy natural. De esto inferiremos que el acaso es una *idea relativa*, que sólo expresa ignorancia de las causas que concurren a producir un efecto. Así, pues, cuando los ateos dicen que el mundo ha sido producido y ordenado por el acaso, no hacen más que emplear una palabra vacía de sentido, a la cual atribuyen, sin embargo, una obra tan estupenda.

26. Quien sostiene que una cosa ha sucedido por pura casualidad debe convenir en que aquello podía haber sucedido de otras maneras: si al disparar un tiro se dice que por casualidad ha dado en un blanco, se entiende que con igual razón podía dar en otros puntos. Apliquemos esta doctrina al cuerpo del hombre.

¿Por qué los ojos están en la parte superior de la cara? Por casualidad, dirá el ateo; de suerte que podían estar en cualquier otro punto del cuerpo. ¿Por qué, pues, no salen muchas veces en la barba, en el pescuezo, en el pecho, en el vientre, en las piernas, || en los pies, en la espalda o en la cima de la cabeza? Si todo es casualidad, si no hay una inteligencia que haya cuidado de ponernos los ojos en el lugar donde están: delante para que nos guiasen, en la parte superior para que descubriésemos mejor los objetos, ¿por qué no nacen repetidas veces en otras partes del cuerpo? Siendo todo pura casualidad, resulta que el tener los ojos en el lugar conveniente es un negocio de lotería. ¿Por qué, pues, todos los hombres, excepto alguna rarísima monstruosidad, sacan la bola que necesitan, y esto en todo el mundo y por espacio de tantos siglos?

Suponiendo que una cabeza tenga solamente sesenta pulgadas cuadradas de superficie, resulta que la probabilidad puramente casual de situarse un ojo en una de ellas es $\frac{1}{60}$; o bien que hay la misma probabilidad que la de sacar una bola blanca que estuviese mezclada con 59 negras. Considérese que no es un ojo solo, sino dos, los que se han de colocar en el sitio correspondiente; adviértase que en el cuerpo no hay sólo la cabeza, sino todos los demás miembros, donde podría igualmente situarse por casualidad el ojo; reflexiónese quc la debida colocación se efectúa continuamente en millones de individuos y por espacio de miles de años; añádase que lo que se dice del ojo puede aplicarse al oído, al olfato, al gusto y a todos los miembros; y véase si cabe mayor absurdidad que la que tienen que devorar los que intenten explicar el mundo por el acaso.

Este argumento deja en el espíritu una convicción || tan profunda que no es posible borrar ni debilitar. Conviene, pues, que los jóvenes se detengan en él: es sumamente fácil encontrar ejemplos en que se haga sensible el absurdo; con esto se recrea el ánimo y el entendimiento se afirma en la verdad.

27. En el universo no hay sólo el hombre: en la tierra hay los animales, los vegetales, los minerales; en el cielo, los astros, que giran con asombrosa regularidad: ¿por qué pues, todo está en orden? ¿Por qué la tierra da sus frutos bajo condiciones permanentes; por qué se suceden constantemente los días y las noches y las estaciones; por qué no se perturba a cada paso el orden del mundo? Aun cuando supongamos que por un momento ha llegado la casualidad a constituir un orden, ¿por qué le conserva? ¿Cómo es que la misma no destruye su obra? Reflexiónese que el mun-

do no es un conjunto inmóvil, sino que está en perpetuo movimiento; siendo todo puramente casual, este movimiento debiera variar incesantemente el orden establecido; y se añaden absurdos sobre absurdos diciendo que la constante repetición de los mismos fenómenos se hace por la misma casualidad a que se atribuye su origen. ||

CAPITULO IX

Hipótesis de las fuerzas de la naturaleza

28. Las fuerzas de la naturaleza constituyen otro efugio de los ateos: no pudiendo sostener que todo sea pura casualidad, acuden a una fuerza secreta que ha ido produciendo sucesivamente todos los fenómenos del universo. Examinemos este sistema.

29. ¿Qué se entiende aquí por naturaleza? Si el conjunto de los seres que componen el mundo, se cae en un círculo vicioso; decir que las fuerzas de este conjunto han producido el universo equivale a decir que el mundo se ha producido a sí mismo. Si se entiende por naturaleza una fuerza secreta que a todo comunique movimiento y vida, preguntaremos si esta fuerza en sí misma es un ser viviente y dotado de inteligencia; en cuyo caso se viene a confesar la necesidad de un principio inteligente, en lo cual fundamos nosotros una demostración de la existencia de Dios. Si a esta fuerza se la supone ciega y obrando por intrínseca necesidad, preguntaremos: ¿Por qué || una fuerza *ciega* es capaz de *guiar* el universo en un orden tan admirable?

30. Se dirá tal vez que esto sucede así porque es necesario; pero semejante respuesta en vez de desatar el nudo le corta; no resuelve la dificultad, salta por encima de ella. Afirmar que una cosa sucede porque es necesaria equivale a no decir nada: precisamente lo que se busca es la naturaleza y la razón de esta necesidad. Nosotros sostenemos que el orden supone un ordenador; que la correspondencia de los medios con los fines requiere una inteligencia que la haya concebido y dispuesto. Los ateos dicen: Hay orden, pero sin ordenador; hay correspondencia de los medios con los fines, mas no una inteligencia que la haya concebido y dispuesto: las cosas son así porque son necesarias; esto es, son así porque han de ser así. ¡Excelente discurso!

31. El sucesivo desarrollo de las fuerzas naturales pro-

duciendo nuevos seres en una gradación ascendente es una ficción desmentida por la historia y por las ciencias naturales. Las especies se nos ofrecen como seres determinados, salidos enteros de la mano del Criador, sin que el tiempo, el clima y otras circunstancias alcancen a otro cambio que al de modificaciones muy ligeras. Los que sostienen esa transformación continua debieran mostrárnosla en alguna parte con documentos históricos o en monumentos de la naturaleza. «La abeja, dice el sabio Wiseman, ha trabajado ardorosa e incesantemente en el arte de || hacer sus sabrosos panales desde los tiempos de Aristóteles; la hormiga no ha dejado de construir sus laberintos desde que Salomón recomendaba su ejemplo; pero desde que describieron a unas y otras el filósofo y el sabio hasta las excelentes investigaciones de Hubers, estamos seguros de que no han adquirido ninguna nueva percepción ni ningún órgano nuevo para mejorar sus obras. El Egipto, que, como observó muy bien la comisión de los naturalistas franceses, nos ha conservado un museo natural, no sólo en sus pinturas, sino también en las momias de sus animales, nos presenta cada especie después de tres mil años enteramente idénticas con las de hoy.» (*Discursos sobre las relaciones entre la ciencia y la religión revelada,* disc. 3.°) ||

CAPITULO X

El panteísmo

SECCION I

Idea del panteísmo

32. El panteísmo no es más que un ateísmo disfrazado. Afirmar que Dios es todo y que todo es Dios; que no existe más que una substancia, y que todo cuanto vemos, aunque parezca múltiple, es una manifestación de la misma; en esto consiste el panteísmo, y esto es negar la existencia de Dios. Porque si Dios se confunde con la naturaleza, si forma con ésta una misma y sola substancia, no hay Dios en el verdadero sentido de este nombre; no hay la naturaleza: hay una fuerza secreta que se desenvuelve bajo diversas formas, mas no un ser inteligente, libre, todopoderoso, infinito, distinto del universo, que es lo que entendemos por la palabra Dios.

33. Es preciso que los jóvenes no se dejen alucinar por ciertos escritores que, enseñando el panteísmo, hablan, sin embargo, de Dios. Este Dios de || quien hablan es la substancia que fingen única, en la que suponen que está todo, no como el efecto en su causa, sino como las modificaciones en el sujeto, como los fenómenos en el ser que los ofrece, como las formas en lo que se transforma. Libros se encuentran donde se prodigan a Spinosa los mayores elogios por haber *perfeccionado* la idea de Dios; como si el impío sistema de este filósofo no fuese una negación sistemática de Dios, como si no lo hubiesen comprendido así por la lectura de sus obras los hombres más ilustres de su tiempo.

34. El explicar las varias fases que ha presentado el panteísmo pertenece a la historia de la filosofía; así en la actualidad me ceñiré a combatirle en su doctrina fundamental, que es la de la substancia única.

SECCION II

Doctrina de Spinosa.—El panteísmo examinado en la región de las ideas puras

35. «Entiendo por substancia, dice Spinosa, lo que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otro.» Verdad es que en la idea de substancia entra el de que no está inherente a otro, a manera de modificación, y que por lo mismo la substancia es concebida por sí, esto es, sin necesidad de referirla a un sujeto; pero de aquí no se infiere que haya de ser única. ||

36. Oigamos a Spinosa: «No puede haber más que una substancia. Si hubiese muchas deberían ser conocidas por atributos diferentes, y entonces no tendrían nada común; porque, como el atributo constituye la esencia de la cosa, dos substancias de atributos diferentes no tendrían nada común, y la una no podría ser causa de la otra, pues para ser su causa debería contenerla en su esencia y producir efectos sobre la misma.» En verdad que no alcanzo dónde está ese rigor lógico que tanto ponderan en Spinosa los panteístas.

En primer lugar, no hay contradicción en que haya muchas substancias que tengan atributos semejantes en un todo: en este caso no habría *diversidad* entre ellas, pero sí *distinción*. Concibiendo dos manzanas exactamente iguales en todo, concebimos dos substancias con los mismos atributos específicos, mas no numéricos. Spinosa confunde la diversidad o diferencia con la distinción; para la diferencia

se necesita variedad en los atributos; para la distinción basta que el uno *no sea* el otro. La figura de un cuadrado es diferente de la de un triángulo; dos cuadrados exactamente iguales no son diferentes, pero sí distintos.

Spinosa debería probarnos que dos objetos sin ninguna variedad no pueden ser distintos, y esto le es imposible; porque, si para probar esta imposibilidad dice que en no habiendo diferencia no se puede percibir la distinción, se lo negaremos. La experiencia nos enseña que recibimos sensaciones que por su naturaleza no se diferencian, pero que por alguna || circunstancia se distinguen. Si sostengo dos pesos exactamente iguales, uno en cada mano, las presiones serán las mismas, pero no dejaré de distinguirlas; si se me ofrecen dos objetos de un mismo color, la identidad de éste no me impedirá el conocer la distinción. ¿Qué dificultad hay, pues, en que distingamos dos substancias que tengan los mismos atributos? Además, supóngase que existen en tiempos diferentes; ¿la sucesión no será bastante para darnos idea de la distinción?

Aun cuando concediéramos a Spinosa que dos substancias con atributos semejantes no pueden ser conocidas por nosotros como distintas, no se inferiría que no se distinguiesen realmente: deducir esto sería medir la realidad por nuestra inteligencia; sería afirmar que sólo puede haber lo que nosotros experimentamos. ¿Quién no ve que esto es un sofisma?

Luego es posible que haya muchas substancias con atributos idénticos, no en número, sino en especie, y estas substancias tendrán el atributo común en especie, no en número.

37. Pero supongamos lo que quiere Spinosa, esto es, que las substancias hayan de tener atributos diferentes, o, hablando en términos comunes, que no puedan tener esencias semejantes o idénticas en especie; ¿se sigue de esto que la una no pueda ser causa de la otra? No, de ninguna manera. «Para ser causa la una de la otra, dice Spinosa, debiera contenerla en su esencia.» ¿Qué entiende por contener? ¿Acaso el estar el efecto en la causa, como el || feto en el vientre de la madre, o el agua en el depósito, o la fruta dentro de la cáscara? Si así lo entiende, dice con razón que de dos substancias que nada tuviesen de común, la una no podría ser causa de la otra; pero si por *contener* hemos de significar algo menos grosero, si por contener hemos de significar la actividad productiva, entonces no hay inconveniente en que una substancia sea causa de otra de atributos diferentes.

He aquí a lo que se reduce la tan ponderada lógica del filósofo holandés: a tomar en un sentido mezquino, grose-

ro, la palabra *contener;* a olvidar que en la región de la metafísica se puede concebir un *contener* más elevado que el de encerrarse una cosa en otra bajo su propia forma. Nuestra alma produce a cada paso muchos actos; éstos se hallaban contenidos en ella, pues salen de ella; pero ¿significamos con esto que ellos, bajo su propia forma, estuviesen antes en la misma? No, sino que tenía la fuerza de producirlos. Aun en el orden puramente corpóreo, ¿no vemos la causalidad ejerciéndose de tal suerte que ofrece un modo de contener distinto del que exige Spinosa? La fuerza de la pólvora contiene su efecto, que es el movimiento del proyectil, mas no de tal modo que la curva descrita por éste se halle en la fuerza impelente; en la pólvora no había nada semejante, sino una actividad productiva de un impulso del cual resulta el movimiento del proyectil.

38. «Además, continúa Spinosa, si hubiese dos substancias no serían ambas infinitas y absolutas; || porque la una sería limitada, finita; la esencia de la una no abrazaría la de la otra.» Ciertamente que una de las dos habría de ser finita; y es verdad también que la infinita no contendría a la finita, si se entiende por contener el encerrarla en sí como una modificación; pero la contendría en el sentido de que toda la perfección de la finita se hallaría en la infinita. Se dirá que al menos la infinita no podría encerrar numéricamente las perfecciones de la finita con sus limitaciones; esto lo concederemos, añadiendo que las limitaciones no podrían hallarse en la substancia infinita, porque una substancia infinita limitada sería substancia infinita finita, lo que es contradictorio. Cuando decimos que Dios es infinito no entendemos que sea un conjunto de absurdos: lo contradictorio no le conviene, porque en tal caso la realidad infinita sería una contradicción viviente.

39. «Entonces fuera preciso, continúa Spinosa, buscar la razón de esta limitación *recíproca*, la razón que hace posible la una al lado de la otra, y con esto reconocer algo superior a ambas que fuese la razón de las mismas, y, por consiguiente, sería la verdadera substancia una y entera.» La limitación no sería recíproca; habría una substancia infinita, y una o muchas finitas. La razón de que éstas fuesen limitadas se hallaría en la esencia de las mismas, la cual no incluiría el ser, y así necesitaría recibirlo de otro. En cuanto al grado de perfección que debieran tener dentro los límites de su esencia, dependería de la voluntad de su causa, que sería la substancia infinita. ||

40. Resulta de esto que el panteísmo de Spinosa se funda: 1.°, en confundir la distinción con la diferencia; 2.°, en tomar la palabra *contener* en un sentido grosero; 3.°, en una falsa idea de la infinidad absoluta, a la cual no concibe

en no atribuyéndole las mismas perfecciones *numéricas* de lo finito, esto es, propiedades contradictorias.

41. Aquí tenemos una prueba palpable de la necesidad de profundizar las cuestiones ideológicas y ontológicas para fijar con toda exactitud el valor de las ideas y el sentido de las palabras.

SECCION III

El panteísmo examinado en la experiencia interna o psicológica

42. Si de la región de las ideas puras descendemos al campo de la experiencia, hallaremos nuevas razones para combatir el panteísmo, sea que nos atengamos a los hechos internos o a los externos.

43. Dentro de nosotros sentimos una muchedumbre de modificaciones, percepciones, juicios, raciocinios, actos de voluntad en diversos sentidos, amor, odio, deseo, temor, esperanza, desaliento y mil otras afecciones que se suceden de continuo, esencialmente distintas, no sólo porque existen en diversidad de tiempo, sino también porque algunas se excluyen recíprocamente, siendo muy diferentes y a veces contradictorias. || Si es posible la multiplicidad en las modificaciones, ¿por qué será imposible en las substancias? Nadie es capaz de señalar la razón de esta diferencia.

44. La multitud de modificaciones que hay en nosotros se hallan en una substancia *una*, simple, como tenemos demostrado (véase *Psicología*, cc. I y II); pero ellas mismas indican que a más de ésta hay otras. En efecto: algunas de dichas modificaciones dependen de nuestra voluntad, pero muchas nos vienen sin quererlo nosotros y a pesar de querer todo lo contrario; tales son las dolorosas, y en general las que nos desagradan aunque no nos causen dolor. Luego hay otros seres que obran sobre nosotros; luego el hombre, a más del ser de su conciencia, o como se dice ahora, del *yo*, encuentra un ser distinto, una cosa que no es él, un *no yo;* luego los simples fenómenos del alma nos cercioran de que no hay una sola substancia; pues cuando menos nos encontramos con dos: el *yo* y el *no yo*.

Resumamos este argumento: hay algo que nos afecta y no está inherente a nosotros, pues que obra sin nosotros y contra nosotros; luego hay un ser no inherente a nosotros, distinto de nosotros; hay, pues, una substancia distinta de la nuestra.

45. Admitido el sistema panteísta, todo es todo, no hay más que unidad e identidad; la distinción, la diversidad, la

oposición son apariencias. Pues bien; de tal doctrina resulta que nuestro espíritu es esencialmente falso; que en esa unidad hay una contradicción || continua; pues que la inteligencia, fenómeno de esa unidad, tiene todas sus ideas en un sentido contradictorio a la unidad misma.

46. Hay en nuestro espíritu la idea de distinción: la fórmula general de los juicios negativos, «A no es B», es esencial a nuestra inteligencia; sin esto no percibiríamos ni el mismo principio de contradicción. Si en la realidad todo es uno, tenemos que el juicio «A no es B» es pura ilusión; y así hay una oposición permanente entre la idea y la realidad.

47. En el sistema panteísta todo es necesario; no hay nada contingente: cada cosa en apariencia individual no es más que un fenómeno, una manifestación *necesaria* de la substancia única: es así que nosotros tenemos la idea de lo contingente; luego hay contradicción entre la idea y la realidad.

48. Siendo todo uno, no hay extremos distintos; luego no hay relaciones posibles, y sí únicamente apariencia de ellas. Nosotros tenemos idea de relaciones, y muchas de nuestras ideas son relativas; resulta, pues, otra contradicción entre la idea y la realidad.

49. El panteísmo destruye todas las substancias, excepto la infinita: lo infinito, pues, será solamente una apariencia, una fase de lo finito. Nosotros tenemos idea de lo finito; hay, pues, una nueva contradicción entre la idea y la realidad. ||

50. El orden en el sistema panteísta es un absurdo. El orden es la conveniente disposición de cosas *distintas* que conspiran a un mismo fin. No habiendo más que unidad, no hay cosas *distintas*, no hay *fin distinto* a que puedan conspirar; y entonces es pura ilusión la idea de orden, una de las más fundamentales de nuestro espíritu en sus relaciones con la vida común, con las ciencias y las artes.

51. La libertad de albedrío, esa facultad preciosa que tanto ennoblece al hombre, ese patrimonio de cuya posesión nos cerciora la conciencia, el panteísmo nos la arrebata, la aniquila. Nos parece que somos libres, pero esto es una ilusión; los actos libres son manifestaciones necesarias de la substancia única que se va desenvolviendo en infinitas series, cuyos términos están ligados por una ley inmutable. Así el hombre pierde la conciencia de su libertad y hasta de su espontaneidad; está condenado a mirarlo todo como ilusión y a considerarse a sí mismo como un puro fenómeno, como una ligera ráfaga de luz en el piélago de la substancia única, como una leve centella que brilla un momento sin saber por qué ni para qué, y que con la

muerte se apaga para no brillar nunca jamás. El corazón se acongoja con la simple exposición de una doctrina tan desolante: fortuna que la razón y la experiencia la anonadan y que el sentido común de la humanidad y el sentido íntimo de cada hombre la rechazan de una manera invencible. ||

52. No, el hombre no se puede negar su unidad, su espontaneidad, su libertad de albedrío; no puede resignarse a considerar su existencia como un mero fenómeno de una substancia única. Hasta los sentimientos más nobles del corazón se sublevan contra el panteísmo. El amor, la amistad, la benevolencia, la gratitud, el respeto, la veneración, la admiración, el entusiasmo, nada significan en el sistema panteísta: si el *yo* es todo y todo es el *yo;* si no hay más que una substancia única; amando, agradeciendo, respetando, venerando, admirando, no dirigimos estos actos a *otro;* es uno mismo el ser que lo hace todo en sí y para sí; esta variedad de relaciones de unos sujetos a otros es pura ilusión; no hay más que un sujeto; quien ama se ama a sí propio; quien admira, a sí mismo se admira; no hay más que el gran *todo*, que lo hace *todo* para el *todo*.

SECCION IV

El panteísmo examinado en la experiencia del mundo corpóreo

53. La experiencia del mundo corpóreo no es menos contraria al panteísmo que la de los fenómenos de conciencia. El único medio de comunicación con el mundo corpóreo son los sentidos: ¿y dónde está la unidad que nos ofrecen? No hay una sensación sola, sino muchas, distintas, diferentes, opuestas; que se ligan en varios grupos y se dividen y subdividen | de mil maneras: ¿dónde está, pues, la unidad de los objetos que nos la causan?

54. Pero hay todavía otra razón más fundamental. La base de nuestras relaciones con el mundo corpóreo es la intuición de la extensión: si el mundo no es extenso es una ilusión; si nosotros no tenemos la idea de la extensión cesan nuestras relaciones con los cuerpos. Admitida la extensión, es preciso admitir la multiplicidad; pues que en la idea de extensión entra el constar de partes distintas, luego en toda extensión hay multiplicidad.

Si los panteístas replican que la extensión no es substancia y que, por tanto, su multiplicidad es solamente de modificaciones, replicaremos lo siguiente: una modificación

no es tal sino porque modifica la substancia, esto es, le da un cierto modo de ser. Ahora bien: siendo la extensión una modificación, o lo será de una substancia compuesta o de una simple: si de una compuesta, tenemos ya una substancia compuesta; y como las partes componentes no pueden ser modificaciones, pues la substancia es sujeto, no un conjunto de modificaciones, inferiremos que estas partes son substancias, y así los panteístas caen en la doctrina común que admite la multiplicidad de las substancias: si el sujeto de la extensión es simple, tenemos que hay en una substancia simple un modo de ser esencialmente multiplicador, la extensión: luego lo uno será uno y múltiple a un mismo tiempo, lo que es contradictorio. ||

SECCION V

El panteísmo examinado en la comunicación de los espíritus

55. La comunicación con los demás hombres nos atestigua que hay otras inteligencias semejantes a la nuestra: en el sistema panteísta es preciso decir que todas esas inteligencias son una sola, están en una misma substancia, y no son más que modificaciones de ella. Esto es contra la razón, la experiencia y el sentido común.

56. ¿Cómo prueban los panteístas que mi conciencia es la de otro hombre? ¿Hay alguna señal de unidad? No; por el contrario, todo manifiesta distinción y diversidad. El entiende cosas que yo no entiendo, yo entiendo otras que él no entiende; él quiere lo que yo no quiero, yo quiero lo que él no quiere; actos que a él le agradan, a mí me disgustan; actos que a mí me gustan, a él le desagradan; lejos de hallarse indicios de unidad e identidad, preséntase por todas partes la distinción, la diversidad, la oposición: ¿quién será capaz de confundir en un solo ser cosas tan varias, tan contradictorias, y muchas de ellas existentes a un mismo tiempo?

El estudio del *yo*, lejos de conducir a la confusión con los demás, obliga a reconocer un principio simple, con actividad espontánea, exclusivamente propia; con una conciencia incomunicable a otro sujeto, so pena de ser destruída. A esos seres que llamáis idénticos al || mío, trasladadles mis pensamientos y afecciones, y desde aquel momento mi conciencia desaparece: yo puedo por medio de la palabra dar a conocer lo que pasa dentro de mí; pero el mismo fenómeno individual no lo puedo separar de mí; si lo separo lo aniquilo.

57. ¿Y qué diremos del sentido común? Sed panteístas con los demás hombres: decidles: yo soy tú, y no sólo soy tú, sino que soy todos los hombres de todo el mundo y de todos los siglos pasados y venideros; lo que todos piensan lo pienso yo; lo que yo pienso lo piensan todos; en la apariencia hay distinción, variedad, oposición; pero en el fondo hay sólo unidad, identidad. ¿Creéis que se puede hablar de esta suerte sin incurrir en la nota de loco? ¡Triste filosofía, que empieza por una paradoja condenada por la humanidad entera!

58. Al examinar tamaños extravíos de algunos filósofos, parece que nos hallamos en medio del antiguo caos, cuando no había luz, cuando todos los elementos andaban confusos y revueltos en medio de espantosas tinieblas. ¿Quién ha resucitado en algunas escuelas modernas esas extravagancias de otras antiguas? ¿Quién ha soplado ese vértigo sobre las cabezas de algunos filósofos en Alemania y Francia? ¡Ah! Los hombres marchaban en paz bajo las ideas cristianas; y el orgullo, levantando su cabeza, ha negado la obra de Dios y ha querido escalar el cielo: desde aquel momento han renacido los errores que || yacían sepultados en el polvo de las ruinas paganas, y la Europa ha visto con asombro y consternación proclamarse en alta voz los mayores delirios (véase *Filosofía fundamental*, l. 9.°) [vol. XIX]. ||

CAPITULO XI

La creación

59. No atribuyendo el origen del mundo a la nada por sí sola, pues que la sola nada no puede producir nada; no admitiendo tampoco una substancia única que se vaya desenvolviendo y presente los diversos fenómenos de la conciencia y del mundo externo; reconocida la contingencia de nuestra alma y de los seres finitos que la rodean; y probado también que ha de haber algún ser necesario y origen de todo, nos vemos precisados a admitir que lo contingente ha sido producido por lo necesario, no por emanación, sino por *creación*. Entiendo por esta palabra la acción de un ser que hace que exista una substancia que no existía. Las tinieblas estaban sobre la faz del abismo; Dios dijo: Hágase la luz, y la luz fué hecha; o según el original hebreo: Sea la luz, y la luz fué. Esto es crear.

60. Los ateos y panteístas se levantan contra este hecho y lo declaran imposible; veamos por qué razones. Dicen en primer lugar: «De la nada no puede || salir nada.» Ciertamente que de la nada no puede salir nada, si se entiende que la nada no puede servir como materia para formarse algo: por lo mismo que es nada no puede tampoco ser materia. Pero cuando decimos que por la creación las cosas salen de la nada, no entendemos que se formen de ella como materia; sólo queremos significar que lo que antes no era, pasa a ser. Permítaseme una comparación: se dice que un hombre se ha hecho de ignorante, sabio; de malo, bueno; sin que por esto se entienda que la sabiduría ha salido de la ignorancia, ni la bondad de la malicia; sino que después de la ignorancia y la malicia han venido la sabiduría y la bondad.

61. Descartado este sentido del dicho «de nada no se hace nada», veamos si es posible lo que nosotros sostenemos, esto es, si lo que no era puede pasar a ser. Suponiendo la nada absoluta, es cierto que lo que no es no puede pasar a ser; en tal caso, ¿de dónde saldría el ser, no habiendo más que no ser, es decir, su contradictorio? Pero al afirmar que algo sale de la nada no suponemos la nada absoluta; por el contrario, empezamos por decir que hay una realidad infinita, Dios. La nada sólo la referimos a los seres finitos, y decimos: Estos seres que eran nada pasaron a ser por la acción todopoderosa del Criador. ¿Qué hay aquí de contrario a la sana razón?

62. A los que niegan la posibilidad de la creación tal como se acaba de explicar, les preguntaremos si pueden negar también que hay cosas que no eran || y pasan a ser. Claro es que no; pues que la experiencia interna y externa nos está atestiguando de continuo este tránsito; luego el paso del no ser al ser no envuelve ninguna contradicción, con tal que preexista un ser que lo pueda producir.

63. Se nos dirá que este tránsito lo vemos en las modificaciones, mas no en las substancias; pero, sea como fuere, siempre resulta que no hay contradicción en él; pues que si la hubiese, no podría verificarse ni aun en las modificaciones: lo contradictorio no cabe ni en la substancia ni en la modificación.

64. Además, no es verdad que el tránsito del no ser al ser se realice únicamente en las modificaciones: sabemos por la razón y la experiencia que se verifica también en las substancias. Nada finito tiene en sí propio la razón de su existencia: luego ha debido recibirla de lo infinito; y como es claro que esa comunicación no ha podido hacerse por una transmisión de una parte de la substancia infinita,

pues ésta carece de partes, ha sido preciso que se hiciera por la creación, con el tránsito del no ser al ser.

65. El origen del alma no puede ser otro que la acción creadora. ¿Dónde estaba hace pocos años ese espíritu que piensa, quiere y siente en cada uno de nosotros? No existía: nuestra memoria se extiende a un plazo cortísimo, y no creo que nadie pueda persuadirse que haya vivido siempre, pero que ahora || no se acuerda de su vida pasada. El alma, pues, ha comenzado a existir, el alma es substancia; luego hay una substancia que ha comenzado a existir. Es así que ese comienzo no ha podido ser por agregación de varias partes, pues que el alma es simple *(Psicología*, c. II); luego ha debido ser pasando de la nada a la existencia, es decir, siendo criada.

66. Las objeciones contra la creación dimanan de ideas groseras sobre la naturaleza de la causalidad. Los que sostienen el sistema de las emanaciones hablan como pudiera hablar la filosofía en la mayor rudeza de sus primeros pasos.

No concebir posible el *salir* una cosa de otra sino como sale el agua de un depósito, el explicar de esta suerte la causalidad, es indigno de un verdadero filósofo. La actividad productiva es demasiado noble y elevada para que pueda expresarse con esas imágenes groseras. Pues qué, ¿no vemos en nosotros mismos el ejercicio de una actividad que en nada se parece a las emanaciones materiales? ¿Cómo puede ser, dicen los ateos y panteístas, querer una cosa y quedar hecha? ¿Cómo puede ser, les replicaremos, lo que experimenta el hombre en sí propio? Quiere, y se presentan a su entendimiento las ideas y a su fantasía las imágenes; quiere, y los miembros del cuerpo se mueven. En este modo de producir, ¿hay algo semejante a las emanaciones materiales? Vemos aquí un ser inteligente y libre: al imperio de su voluntad se presentan fenómenos espirituales y corpóreos que antes no existían; ¿por qué, pues, al imperio de la || voluntad del ser infinito, no podrán existir substancias que antes no existían?

67. Lo repito: todas las objeciones contra la doctrina de la creación proceden de *superficialidad* ontológica e ideológica: cuanto más se profundiza en estas ciencias, tanto más clara se presenta la verdad a los ojos de la filosofía, tanto más fútiles se ven las dificultades. ||

CAPITULO XII

Atributos de Dios

68. Si nosotros viésemos intuitivamente la esencia divina, veríamos en ella un ser simplicísimo, en el cual no distinguiríamos varios atributos, sino una perfección simple, infinita, donde se hallan todas las perfecciones, sin mezcla de imperfección. Pero como esta visión no se nos concede en esta vida, es preciso que nos formemos idea de Dios, del modo que permite nuestra flaca inteligencia; y así es que no pudiendo abarcar de una ojeada todo el piélago de perfección, le distinguimos en varios atributos; bien que no miramos a estos conceptos como representativos de cosas realmente distintas entre sí, sino como medios que nos facilitan el conocimiento del ser infinito.

69. Dios es un ser necesario. Esto queda probado plenamente (c. III); si pudiese ser y no ser, tendría en otro la razón de su existencia.

70. Siendo necesario es inmutable: no puede perder nada, porque todo cuanto tiene lo posee por || intrínseca necesidad; no puede adquirir nada, porque no hay nada sino El mismo y lo que El saca de la nada (véase *Filosofía fundamental*, l. 10.º, cc. I, II y III) [vol. XIX].

71. El Ser necesario es infinito; pues teniendo en sí la razón de su existencia, tiene también la plenitud del ser. No ha podido ser limitado por sí propio, porque todo cuanto hay en El es necesario; ni por otro, porque los demás seres no existen sino por El. Esta infinidad no es por agregación; entonces Dios no sería un ser, sino un conjunto de seres: es una infinidad de esencia, en donde se hallan todas las perfecciones que no envuelven imperfección. Todo cuanto se puede pensar está en El; pues que hasta el fundamento de toda posibilidad está en El (*Ideología*, c. III).

72. Su inteligencia, a más de brillar en todas sus obras, la podemos demostrar con las razones anteriores. Si es infinito, no puede carecer de un atributo que no envuelve ninguna imperfección, cual es la inteligencia. Un Dios ciego no sería Dios.

73. A la inteligencia se sigue la voluntad. El ser inteligente no es un indiferente espectador de su objeto; quiere o no quiere lo que entiende. El objeto primario y necesario de la voluntad de Dios es su propia esencia, su per-

fección infinita, a la cual ama con amor infinito. La existencia de los objetos finitos la quiere *libremente*, pues que siendo finitos || no pueden ser motivos que impriman necesidad a la voluntad infinita.

74. La acción de la Providencia se descubre en todas partes: la armonía que reina en el universo, la constancia con que las criaturas todas permanecen sujetas a un orden admirable, son elocuentes testimonios de que una inteligencia infinitamente sabia está rigiendo el mundo, desde el astro mayor del firmamento hasta el átomo más imperceptible, desde el hombre, destinado para el cielo, hasta el último de los gusanos que se arrastra por la faz de la tierra. Suponer que Dios ha criado el mundo, abandonándole luego al acaso, es un absurdo intolerable: negar la Providencia equivale a negar a Dios.

75. El ser infinito es uno. Si hubiese dos, el uno no tendría las perfecciones del otro; y, como éstas se suponen infinitas, resultaría que a la perfección infinita le faltarían perfecciones infinitas. Siendo infinitos serían ambos todopoderosos; en cuyo caso, o el uno podría impedir la acción del otro o no; en ambos supuestos dejarían de poderlo todo. Luego no hay más que un Dios.

76. Si se imaginan dioses inferiores, no serán infinitos, luego serán finitos, luego contingentes, luego habrán recibido de Dios la existencia; no serán, pues, dioses, sino criaturas. Luego el politeísmo es un sistema absurdo. ||.

CAPITULO XIII

NATURALEZA Y ORIGEN DEL MAL

77. Muy antiguo es el argumento que suelen proponer contra la Providencia los ateos de nuestros días: «Si hay un Dios que cuida del mundo, ¿por qué permite tantos males?» Examinemos el valor de esta objeción, que dió origen al dualismo de principios, uno bueno y otro malo; y que sólo puede causar alguna dificultad por la confusión de las ideas.

78. El bien es un ser, una realidad: la nada no puede ser un bien. Pero no toda realidad es un bien para todos: no merece este nombre una realidad que trastorne la armonía del ser en que se halla: un ojo en la frente sería una realidad; sin embargo, no habrá quien llame bien una monstruosidad semejante. Así, pues, aunque toda realidad

se puede llamar un bien, en cuanto por esta palabra se entiende un ser, no toman este nombre sino las realidades que están en armonía con la naturaleza y relaciones del sujeto a que pertenecen. La voz y la figura que son un bien para una mujer o un niño serían una imperfección para un hombre. ||

79. La idea del bien nos aclara la del mal. La simple falta de una realidad no se llama mal: ¿quién dirá que es un mal para una flor el no ser inteligente? La falta de una realidad sólo es un mal cuando carece de ella un sujeto que debiera tenerla: la falta de razón no es mal para el bruto, pero lo es para el hombre.

80. Por donde se echa de ver que el mal no siempre consiste en la falta de una realidad, y que puede nacer de lo contrario. El ciego tiene un mal, que es la *falta* de la vista; pero un monstruo con tres pies tiene un mal, que es la *sobra* de un pie.

81. Sin embargo, conviene observar que, aun en tales casos, también el mal produce una falta: pues que la realidad sobrante no es un mal sino porque quita la *armonía*, el *orden;* y el orden en los seres es una realidad.

82. El bien absoluto bajo todos conceptos sólo se halla en Dios: el bien absoluto es la realidad infinita. El mal absoluto, en cuanto opuesto al bien absoluto, parece que debiera ser la negación absoluta; pero a ésta no se la llama mal, sino nada. En este sentido diremos que no hay mal absoluto, pues que todo mal implica la perturbación del orden en algún ser, es decir, en algún bien: ya sea que falte lo que debiera haber, ya sea que sobre algo que introduzca el desorden. ||

83. Ahora podremos definir el mal diciendo que es la perturbación del orden.

84. Según sea el orden perturbado será la especie del mal: físico si el orden es físico; moral si es moral. La destrucción de uno de nuestros órganos es un mal físico, un acto de injusticia es un mal moral.

85. Algunos llaman mal metafísico a la limitación de las criaturas; pero esto no es un mal, es una necesidad que acompaña a las esencias finitas.

86. Fijadas de este modo las ideas, contestaremos a la dificultad. No es creíble que nadie quiera hacer un cargo a la Providencia por el mal metafísico; esto es, por la limitación de las criaturas: tanto valdría quejarse de que lo finito no sea infinito. Así, pues, nos ocuparemos del mal físico y del moral.

87. Consideremos primero el mal físico, prescindiendo de toda relación con las criaturas racionales. Cae un rayo sobre un árbol y le calcina; un río se desborda y arrebata

las plantas de sus alrededores; el árbol y las plantas sufren un mal porque se ha perturbado su orden particular, se ha destruído su vida. A quien culpara por esto a la Providencia le preguntaríamos si el árbol y las otras plantas eran seres aislados, y si no debían estar sujetos a las leyes generales del mundo corpóreo. Estos vegetales formaban parte de ese gran conjunto que llamamos universo; su orden especial estaba subordinado al orden || general; cuando éste requería que aquél fuera destruído. la destrucción se ha consumado.

88. Un artífice construye una máquina con varios sistemas de ruedas que marchan con sus velocidades respectivas; todos estos sistemas se ordenan a un fin determinado que se propuso el constructor. Este fin exige que de vez en cuando uno de esos sistemas afecte al otro de una manera nueva, engranando, por ejemplo, una rueda de un sistema con la de otro, y perturbando el orden de éste acelerando o retardando la velocidad o parando del todo su movimiento: ¿culparéis por eso la sabiduría del maquinista? Porque se ha perturbado o se ha destruído el movimiento de un sistema de dos ruedas, ¿diréis que no hubo previsión en el autor de la máquina? He aquí lo que sucede en el mundo: en el orden general del universo entran muchos órdenes particulares, así de individuos como de especies: el orden general exige que se sacrifique uno de los particulares, y así sucede: ¿qué prueba esto contra la sabiduría que gobierna el mundo? Nada; por el contrario, la manifiesta y confirma.

89. Pero ¿cuál es, se nos dirá, la utilidad de esos males particulares? ¿Cuál es el bien que de ellos resulta en favor del orden general? No conociendo perfectamente el conjunto de las leyes que rigen el mundo, no podemos saber en muchos casos cuál es el efecto que un fenómeno particular produce en bien del orden general; pero nuestra ignorancia no nos autoriza || para negar este efecto. A medida que adelantan las ciencias se van descubriendo nuevos arcanos en las relaciones de la naturaleza, y se van conociendo fines especiales que antes se ignoraban; ¿qué sucedería si pudiésemos abarcar de una ojeada todo el sistema del universo? Veríamos un orden admirable allí donde se nos ofrecía un desorden; veríamos que la armonía se afirmaba y extendía, cuando nosotros creíamos que se perturbaba.

90. Estos pequeños desórdenes lo son únicamente cuando se los considera en su aislamiento; pero las partes del universo no pueden mirarse como aisladas, sino unidas, trabadas íntimamente, conspirando todas a un fin. Cuando se consideran los objetos por sí solos, todo se perturba. Figurémonos que las hierbas de un prado donde están pastan-

do los ganados tuviesen inteligencia, pero no conociendo otro bien que el suyo: al ver que el ganado las siega sin piedad para sepultarlas en su estómago: «¡Qué atrocidad!, exclamarían. ¡Quién gobierna el mundo! ¡Qué desorden es éste! ¡Qué injusticia!» Y, sin embargo, si el pobre ganado no encontrase hierba se pondría flaco y macilento; y en tal caso tampoco podríamos nosotros regalar la mesa con carnes suculentas y sabrosas. Hay aquí una escala; lo uno se ordena a lo otro; el mal en un orden subalterno es un bien en un orden superior; todos los eslabones de la cadena sólo los conoce el que tiene en su omnipotente mano el primero y el último. ||

91. No es difícil templar la *compasión* del ateo por los infortunios de los vegetales; pero ¿quién podrá consolarle si llegamos a tratar de los animales? ¿Cómo es que a estos infelices vivientes se los haya sometido a tan crudos padecimientos? ¿Por qué la Providencia no los ha eximido de todos los dolores, dejándolos retozar alegres en medio de goces continuos? ¿Acaso no podría proporcionarles a todos abundancia de sabrosos alimentos, de bebidas refrigerantes, de guaridas abrigadas, o, lo que hubiera sido mejor, hacerles disfrutar de una perpetua primavera?

A esta objeción contestaremos con la respuesta anterior, ampliándola, empero, con algunas observaciones.

Supongamos que las leyes generales del mundo exigen que caiga un aguacero sobre una comarca; según el ateo, debía Dios suspender las leyes hidráulicas para que el agua no mojase los nidos y no se filtrase en las guaridas de las fieras, o no bañase con demasía las espaldas de los ganados del campo. *Risum teneatis!*

Tocante a los alimentos hay la dificultad que, por ejemplo, el lobo no se contenta sino comiendo la carne de la oveja, y esto no se hace sin matarla; el halcón tampoco se contenta sino con las blandas carnes de la paloma, lo cual tampoco se puede hacer sin efusión de sangre inocente.

El quitar la variedad de las estaciones con el objeto de evitar a los animales el frío y el calor traería consigo la perturbación del sistema astronómico; || no será tan exigente el ateo; parece que la Providencia ha hecho bastante vistiendo a unos con tupido plumaje, a otros con espeso pelo, a otros con vellosa y caliente lana; con darles a todos los instintos necesarios para preservarse de la intemperie en las respectivas estaciones y con llevar su solicitud hasta el punto de comunicar a los más débiles el admirable instinto de la transmigración, para que a manera de gente mimada busquen en la variedad de los climas el temple que más conviene a su salud y comodidad.

En cuanto a los dolores que sufren los animales, son ge-

neralmente pocos, excepto cuando caen en nuestras manos, y de esta responsabilidad tampoco se exime el ateo. Es de notar la buena salud de que disfrutan generalmente, hasta que los sorprende una muerte prematura o acaban consumidos por la vejez. Hay dolores que nacen de su misma organización; y la facultad de sentirlos les es necesaria en muchos casos para conservar su vida. La naturaleza les ha dado sensaciones ingratas para que se apartasen de lo que les daña; si el animal no sintiese los rigores de la intemperie no se guardaría de ellos y perecería.

92. Algunas de las observaciones anteriores pueden aplicarse también al hombre; quien, aunque racional, no deja de estar sometido a las necesidades de su organización. Además, por su libertad de albedrío, abusa con harta frecuencia de los dones de la naturaleza, y multiplica sus males físicos; y como, por otra parte, su estado social trae consigo un nuevo género || de relaciones, experimentamos, a más de los dolores del cuerpo, los contratiempos de la fortuna. Si debiésemos considerar al hombre limitado a la tierra, defenderíamos a la Providencia con las razones anteriores; diríamos que es un ser que contribuye con los otros al orden general, y que, por consideración a él sólo, no se deben alterar las leyes del universo. Pero el valor de esta razón sube de punto si se considera que el hombre es un ser intelectual y moral, que los males que sufre pueden servirle de prevención contra el vicio y de pena cuando merezca ser castigado; que en el sufrimiento se le ofrece un vasto campo para mostrar la fortaleza y desplegar las facultades superiores que le distinguen de los brutos animales; que siendo criatura racional no se le han debido fijar, como a los irracionales, las inclinaciones para satisfacer las necesidades de la vida; que esta misma amplitud produce naturalmente la facilidad en el exceso, y, por consiguiente, los padecimientos; y que, en fin, sobre todas estas consideraciones hay la enseñanza de la religión, acorde con las tradiciones de todos los pueblos, que nos habla de una caída primitiva, de una degeneración del humano linaje, y que nos da con esto una nueva clave para explicar el mal, ilustrando a la filosofía con la narración de los acontecimientos que perturbaron la armonía universal en el origen del mundo.

Esto nos conduce a tratar del mayor de los males, del moral, que consiste en la infracción de las leyes impuestas por el Criador a todas las criaturas intelectuales. ||

93. Dios podría impedir el mal moral; ¿por qué lo permite? Este es otro de los argumentos que se objetan a la Providencia; para desvanecerle bastará fijar las ideas.

El mal moral, o el pecado, envuelve dos condiciones: ley moral y libertad en su infracción; si no hubiese ley moral

no habría mal moral; si no hubiese libertad en la infracción no habría pecado. Nadie culpa al niño que no ha llegado al uso de razón, o al infeliz demente que la ha perdido.

En el supuesto de que hubiese seres intelectuales, debía estar vigente para ellos la ley moral; lo contrario es absurdo; era imposible que Dios, ser infinitamente santo, criase seres intelectuales exentos de toda ley moral; tenemos, pues, en primer lugar que la ley moral no podía menos de regir en el mundo; pretender lo contrario sería querer que Dios no hubiese criado seres intelectuales.

Un ser inteligente debía estar dotado de libertad de albedrío; por lo mismo que es capaz de considerar los objetos bajo aspectos diferentes, de proponerse varios fines y de aspirar a ellos por distintos medios, era preciso que tuviese libertad, sin la cual no hay elección. Extendiéndose la ley moral a todos los actos de la vida, podía la criatura no querer lo que ella manda o desear lo que ella prohibe; no hacer lo primero o ejecutar lo segundo, y, por consiguiente, cometer una infracción de la ley. La razón de esto se halla en la misma limitación de la criatura.

Resulta, pues, que, supuesta su existencia, la criatura intelectual podía pecar; y que para evitarlo era || preciso que se la despojase de la libertad de albedrío, esto es, que se mutilase su naturaleza. He aquí a dónde viene a parar el argumento contra la Providencia: a la alternativa de exigir que Dios no criase ningún ser intelectual o que los criase sin libertad. Así, pues, esta dificultad tan ponderada se reduce a las mismas dimensiones que las anteriores; nace, como ellas, de la contemplación de un orden especial, aislándolo del general; no atiende a la necesidad de la existencia de la ley moral y de la libertad de albedrío, en el supuesto de haber criaturas intelectuales; es decir, que prescinde de dos grandes hechos: la ley moral y la libertad; se olvida de otros dos hechos que son como los polos del mundo intelectual: el mérito y el demérito. ||

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

PROLOGO

Este tomito completa el *Curso de filosofía elemental.* Difícilmente se tendrá una idea cabal de la filosofía si no se conoce algún tanto su historia; mas, por otra parte, no es posible entender la historia si antes no se ha estudiado la filosofía; así parece que la historia no debe ser el principio, sino el complemento.

Al hacer este trabajo se tropieza con la grave dificultad de haber de encerrar en breves páginas lo que no cabe en muchos volúmenes; en tales casos no hay otro medio que trazar los objetos a grandes rasgos, prescindiendo de pormenores que no sean del todo indispensables. Advierto que no he forcejado por encontrar relaciones entre las escuelas, ni hacerlas entrar en cuadros formados con sistema; cuando he || creído descubrir la filiación de ciertas ideas la he indicado; cuando no, he prescindido de clasificaciones, en cuya exactitud tenía poca fe. La historia de la filosofía es la historia de las evoluciones del espíritu humano en su porción más activa, más agitada, más libre; no hay una sola órbita, sino muchas y muy diversas e irregulares; si se las quiere dar contornos demasiado precisos, hay peligro de desfigurarlas; en objetos de suyo expansivos, indefinidos, vagos, retratar con holgura es retratar con verdad. ||

I

FILOSOFIA DE LA INDIA

1. La filosofía de la India es una especie de teología, pues que viene a ser un comentario o exposición de la doctrina religiosa contenida en sus libros sagrados, llamados *Vedas*. Su Dios es Brahma, la substancia única; nada existe fuera de ella ni distinto de ella; lo que no es ella no es realidad, es una mera ilusión, un sueño. Por esta ilusión, que llaman *maya*, nos parece que hay muchos seres distintos, obrando los unos sobre los otros; pero en realidad no hay más que uno, principio y término de todo, acción y pasión, o más bien unidad simplicísima, idéntica, de la cual salen esas apariencias de ser y a donde van a perderse como las gotas del rocío en la inmensidad del océano. Algunos han creído descubrir en la doctrina de los Vedas un rastro del misterio de la Trinidad, de los tres nombres que dan a Dios: Brahma, Vichnú, Siva. Brahma en cuanto crea; Vichnú en cuanto conserva; || Siva en cuanto destruye y renueva las formas de la materia.

2. Uno de los dogmas fundamentales de la religión de la India es la metempsicosis o transmigración de las almas, las cuales, si han obrado bien, reciben por recompensa la íntima unión con Brahma, o más bien la absorción en el ser infinito; y si se han conducido mal, son castigadas, pasando a otros cuerpos más groseros.

3. Al parecer muchos creen encontrar en la doctrina de la India el panteísmo puro; respeto la opinión de estos autores, pero me atrevo a dudar de que esté bastante fundada. Verdad es que el decir que nada existe sino Brahma, y que todo cuanto no es él se reduce a meras ilusiones, parece indicar la doctrina de la substancia única, que es todo y que se revela bajo distintas formas, meros fenómenos en cuanto se las quiera distinguir del ser en que radican; pero, si bien se reflexiona, sería posible que en semejantes expresiones hubiese algo de la nebulosa exageración que distingue a los pueblos orientales, y que la significación genuina no fuese el panteísmo puro, a la manera que se quiere darnos a entender. He aquí las razones en que me fundo. ||

4. La doctrina de los Vedas nos habla de la substancia única, alma universal, vida de todo; pero también nos habla de emanaciones sucesivas por las cuales explica la for-

mación del mundo. Nos dice que Brahma, queriendo multiplicarse, crió la luz; que la luz, queriendo multiplicarse, crió las aguas, y que éstas, queriendo también multiplicarse, criaron los elementos terrestres y sólidos. Aquí vemos seres distintos, que no es fácil componer con la unidad absoluta, entendida en un sentido riguroso.

5. La aplicación de la doctrina teológica a los destinos del hombre parece confirmar la misma conjetura. No admitiendo más que una sola substancia, y asentando que cuanto no es ella no es más que apariencia ilusoria, no se puede sostener la individualidad del espíritu humano y mucho menos aplicarle premios y castigos. Una simple apariencia, un fenómeno que no encierra nada real, no es susceptible de premio ni de pena. Hemos visto que la doctrina de la India profesa este dogma como fundamental, estableciendo la inmortalidad del alma y señalándole premio o castigo según haya sido su conducta, luego admite la responsabilidad personal en toda su extensión, y, por consiguiente, la individualidad del ser responsable. De dos almas, la buena se une después de la muerte con Brahma, la mala es relegada a un cuerpo más || grosero: ¿cómo se concibe esta diferencia en los destinos si no se admite que cada una de ellas es una cosa real y que son realmente distintas entre sí?

6. Las aplicaciones sociales que se hacen de esta doctrina religiosa también indican multiplicidad. Brahma no produjo todos los hombres iguales; se distinguen éstos en cuatro castas: el Brahmán, el Kchatrya, el Vaisya y el Sudra. El Brahmán es el dueño de todo; Brahma le constituyó sobre todos los demás hombres, y lo que éstos poseen se lo deben a él. Por el contrario, el Sudra nació únicamente para servir a las clases superiores: primero a los Brahmanes, después a los Kchatrya y a los Vaisya. Aquí se nos ofrece no sólo distinción, sino también diferencia entre los individuos de la especie, lo que no es posible conciliar con la unidad absoluta, tomada en sentido riguroso.

El modo con que explican la producción de las castas indica también una distinción incompatible con la unidad. Brahma produjo de su boca al Brahmán, de su brazo al Kchatrya, de su muslo al Vaisya y de su pie al Sudra, en lo cual vemos una serie de cosas no sólo distintas, sino diferentes.

7. Se conocen en la India varios sistemas. El Vedanta, llamado así porque tiene por objeto explicar || la doctrina de los Vedas: su fundación se atribuye a Vyasa. El Sankhya trata con especialidad del alma y de sus relaciones con el cuerpo y la naturaleza, proponiéndose principalmente señalar los medios conducentes a la felicidad eterna. Admite en el alma tres cualidades: bondad, pasión y obscuridad o ig-

norancia, atributos que considera como comunes a todos los seres, incluso el primero, lo cual no concuerda muy bien con la infinidad que los Vedas reconocen en Brahma. Este sistema tiene dos ramificaciones: la una fundada por Kapila, la otra por Patandjali. El Nyaya se ocupa de la dialéctica, o más bien de los fundamentos de ella, pues que la teoría de la certeza es uno de sus objetos principales: su fundador es Gotama. El sistema de Kanada, que algunos miran como una ramificación del Nyaya, desciende de las teorías sobre la certeza al método para llegar a ella. Establece seis categorías: substancia, cualidad, acción, general, particular y relativo. Son notables por los puntos de contacto que tienen con las de Aristóteles. Algunos han creído encontrar en la filosofía de la India el verdadero silogismo. También se halla en la doctrina de Kanada el sistema de los átomos, a los que mira como primeros elementos de los cuerpos, bien que les atribuye cualidades especiales; así en este punto el filósofo de la India tiene cierta semejanza con Demócrito y algunos físicos modernos. ||

8. La distancia de los tiempos, las dificultades de la lengua, la diversidad de costumbres, las variedades y subdivisiones de las sectas y otras circunstancias hacen sumamente arduo el llegar al exacto conocimiento de la filosofía de la India, y mucho más el distinguir con precisión lo que hay en ella propio y lo que tiene recibido. En esas grandiosas ideas sobre Brahma se nota la huella de las tradiciones primitivas sobre un Dios, ser infinito; en la doctrina de las emanaciones se halla, bien que harto desfigurada, la idea de la creación, siendo digno de observarse que el orden de la producción de la luz, de las aguas y de la tierra tiene cierta analogía con el de la creación tal como se la refiere en el primer capítulo del Génesis. En los tres atributos de Brahma será permitido ver un rastro de la idea de la Trinidad; y al notar que al alma se le dan también otros tres no es infundada la conjetura de que hay en eso una vislumbre de las doctrinas del Génesis, donde se nos dice que el hombre fué hecho a imagen y semejanza de Dios. Las indicaciones de Platón y otros filósofos griegos sobre el augusto misterio de la Trinidad manifiestan que esta idea no era del todo desconocida de los paganos, y es creíble que los griegos la habían adquirido en sus viajes por Oriente. «Los progresos hechos en las investigaciones asiáticas, dice Wisseman, han dejado fuera de controversia esta suposición.» El *Oupnekhat,* || compilación persa de los Vedas, traducida por Anquetil Duperron, contiene varios pasajes aún más análogos a las doctrinas cristianas que las alusiones de los filósofos griegos. Solamente citaré dos, sacados de los extractos que hizo de esta obra el conde Lanjuinais: «El Ver-

bo del Criador es también el Criador y el gran hijo del Criador. *Sat* (es decir, la verdad) es el nombre de Dios, y *Trabat*, es decir, tres veces haciendo uno solo.» (*Discursos sobre las relaciones que existen entre la ciencia y la religión revelada*, 11.)

9. Tocante a los destinos del alma, también se descubren en la filosofía de la India las huellas de las tradiciones primitivas. Por de pronto hallamos la distinción entre el cuerpo y el alma, la inmortalidad de ésta y su premio o castigo después de su vida sobre la tierra. El castigo es la transmisión a un cuerpo más grosero, emblema de abatimiento y abyección; el premio es la íntima unión con Brahma, en lo cual no es difícil reconocer la huella de la visión beatífica que como dogma profesan los cristianos y que fué revelado al hombre desde su creación.

10. Estas ideas, purificadas de los errores con que las deslustra y confunde la filosofía de la India, encierran un fondo de grandor que muestra a las claras su origen. Esas mismas tendencias panteísticas || indican la exageración de la idea de lo infinito, que fué depositada en la cuna del linaje humano y que se ha ido transmitiendo a las sucesivas generaciones. Me parece fácil elevar esta aserción sobre el rango de una mera conjetura. Dos medios tenemos para llegar a una doctrina: la razón o la revelación. En la infancia de la humanidad la razón está poco desenvuelta, y la escasez de método de que adolece la filosofía de la India es de ello una prueba concluyente. Toda doctrina que toma por base la unidad, si es hija de procedimientos racionalistas, ha de venir después de largos trabajos filosóficos, pues que el mundo, lejos de presentar a primera vista la unidad, nos ofrece por todas partes multiplicidad y variedad. ¿Por qué, pues, se halla en la cuna de la filosofía, no sólo la idea de unidad, sino su exageración? Claro es que esto no puede explicarse sino apelando a un hecho primitivo, y de ningún modo por el método racionalista. Esta observación, fundada en los más severos principios ideológicos, me parece que vuelve contra los enemigos de la verdad las armas que ellos emplean para combatirla. «Cuanto más nos remontamos en la cadena de los siglos, dirán ellos, más arraigada encontramos la idea de la unidad.» Es cierto, responderemos nosotros; lo que prueba que esta grande idea no ha dimanado de ningún método racionalista, sino que ha sido comunicada al primer hombre. Cuando vosotros la || convertís en el panteísmo, lejos de progresar en ella, la adulteráis; repetís lo que hicieron los pueblos groseros: a la pureza de la verdad primitiva substituís el caos. ||

II

FILOSOFIA DE LA CHINA

11. No se debe juzgar de las ideas teológicas y filosóficas de la China por las supersticiones populares: estudiando los libros de sus filósofos se han encontrado doctrinas sobremanera notables, en cuanto indican con harta claridad los vestigios de una revelación, confirmando lo que se ha dicho con respecto a la India. Laokiun, sabio chino que vivía antes de Confucio, emite ideas análogas a las de Platón y de los Brahmanes de la India en orden al misterio de la Trinidad; y Lao-Tseu, otro filósofo chino muy célebre, habla sobre este punto con un lenguaje que admira. Abel Remusat ha publicado interesantes trabajos sobre las obras de este filósofo; y he aquí un notabilísimo pasaje que se halla en sus *Misceláneas asiáticas:* «Antes del caos que ha precedido al cielo y a la tierra existía un ser solo, inmenso, silencioso, inmutable, pero siempre activo; éste es || la madre del universo. Yo ignoro su nombre; pero le significo por la palabra Tao (razón primordial, inteligencia creadora del mundo, según las *Cartas edificantes)*. Se puede dar un nombre a la razón primordial: *sin nombre* es el principio del cielo y de la tierra; con *un nombre* es la madre del universo... La razón ha producido *uno, uno* ha producido *dos, dos* ha producido *tres, tres* ha producido todas las cosas. El que miráis y no veis se llama *J*. El que escucháis y no oís se llama *H*. El que vuestra mano busca y no puede tocar se llama *V*. Estos son tres seres incomprensibles que no forman más que uno. El primero no es más brillante, y el último no es más obscuro.»

M. Remusat observa que las tres letras *J, H, V* no pertenecen a la lengua china, y que las sílabas del texto chino no tienen sentido en este idioma; por manera que hay la extrañeza de que los signos del Ser supremo no significan nada en la lengua china. Esto, unido a que las tres letras casi forman el *JeHoVa* de los hebreos, le induce a creer que de éstos recibirían los chinos tan sublime doctrina. De la misma opinión participan Windischmann y Klaproth. En apoyo de ella no hay únicamente la razón filológica que se acaba de exponer, sino la tradición entre los chinos de que Lao-Tseu hizo un largo viaje al Occidente, en el cual pudo llegar hasta la Palestina, y || aunque no pasase de la Persia pudo tener noticia de las doctrinas de los judíos que habían

estado recientemente en cautiverio por aquellos países, supuesto que Lao-Tseu vivía en el siglo VI antes de la era vulgar.

12. Al hablar de la filosofía de los chinos suele ocupar principalmente a los historiadores la de Kong-fuzee, o Confucio, a quien se ha llamado el Sócrates de la China, por haberse dedicado con preferencia a la filosofía moral. Su obra lleva el título de *Ta hio*, o Grande estudio. Vivía por los años de 550 antes de la era vulgar. Distínguese entre sus discípulos Meng-tseu, quien desenvuelve el principio fundamental de su maestro: el deber que tiene todo hombre de trabajar en su propia perfección. Clasifica Meng-tseu las facultades humanas en sensibilidad externa y corazón o inteligencia: a ésta le señala por objeto el buscar los motivos y los resultados de las acciones humanas. Por donde se ve que a los ojos del discípulo como del maestro la moral prepondera sobre todo y las investigaciones psicológicas convergen a un solo punto: el conocimiento del hombre como ser moral. La escuela de Confucio enseña también la máxima de que debemos portarnos con los demás del modo que quisiéramos que se portasen ellos con nosotros. ||

13. Atendiendo a los errores y superstición que vemos entre los chinos, sería sorprendente hallar entre sus filósofos unas máximas de moral tan pura, si no encontrásemos hechos que nos explicasen el origen de semejante doctrina. La moral se corrompe y debilita cuando no está ligada con las grandes verdades sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; y, por el contrario, se desenvuelve y florece cuando la alumbran y vivifican esos dogmas. Así se comprenderá el origen de las doctrinas morales de la China en sabiendo que este pueblo las profesó desde la más remota antigüedad, según consta de sus libros sagrados *Chu-king*, donde se halla consignada la adoración de un Dios, gobernador del mundo, a quien se dan los nombres de Tien-Ti, Chang-Ti, que significa cielo y señor del cielo; como y también la providencia, la inmortalidad del alma y su destino en la otra vida. La verdad es antigua, el error es moderno: así lo manifiestan acordes la razón y la historia. ||

III

FILOSOFIA DE LA PERSIA

14. El libro sagrado de los persas es el *Zend-Avesta*. atribuído a Zoroastro, filósofo medo, que vivía en el siglo VI antes de la era cristiana. Reconoce un Ser supremo, Zernane Akerene, eterno, infinito, fuente de toda hermosura, origen de la equidad y de la justicia, sin socio ni igual, existente y sabio por sí mismo, hacedor de todas las cosas. De su seno salieron Ormuzd, principio de todo lo bueno, y Ahrimán, origen de todo lo malo: Ormuzd produjo una muchedumbre de genios buenos, así como Ahrimán produjo otra multitud de genios malos. Entre aquéllos y éstos se halla dividido el mundo, y de aquí la lucha en el orden físico y moral del universo. El alma es inmortal, y después de esta vida le está reservado el premio o castigo, según merezcan sus obras. La inclinación del hombre al mal proviene del pecado con que se contaminó el primer padre. La lucha || entre Ormuzd y Ahrimán tendrá un fin, y el triunfo quedará por Ormuzd, principio del bien.

15. En la doctrina de los persas se halla el dualismo, que después se ha presentado bajo diversas formas en el maniqueísmo antiguo y moderno. Pero también se descubren en el *Zend-Avesta* los vestigios de las tradiciones primitivas: los dogmas de la unidad de Dios, de la creación, de la inmortalidad del alma, de los premios y castigos en una vida futura, siendo notable que se encuentre en el mismo error de la dualidad de los principios un rastro de lo que nos enseña nuestra religión sobre la rebeldía de algunos espíritus y sus luchas con los que permanecieron sumisos a la voluntad del Criador. ||

IV

LOS CALDEOS

16. Los caldeos se distinguieron por sus estudios astronómicos, que aplicaron también a la astrología: vana ciencia, por la cual creían poder adivinar la suerte de una persona desde el instante de su nacimiento. Figura entre ellos

un filósofo célebre llamado Zoroastro, distinto del persa que lleva el mismo nombre. Entre los caldeos la sabiduría estaba también vinculada en ciertas familias, que formaban una casta privilegiada.

Conocida es la manía de los caldeos en atribuirse un origen muy antiguo; la crítica moderna ha reducido las cosas a su justo valor, haciendo justicia a la verdad del Génesis, contra la cual habían declamado tanto los filósofos del pasado siglo. ||

V

LOS EGIPCIOS

17. La filosofía de los egipcios se confunde también con su mitología. Sabido es que los griegos visitaban aquel país para oír de boca de sus sacerdotes los misterios de la ciencia. El lenguaje simbólico de los sabios egipcios debió producir naturalmente muchas dudas sobre el verdadero sentido de sus doctrinas. A más de la adoración de los astros y de los animales, hallamos en Egipto la doctrina de la metempsicosis, o transmigración de las almas, que ya vimos en Oriente.

Su país sufre de continuo la confusión de los lindes de las tierras a consecuencia de las periódicas inundaciones del río Nilo: esto debió engendrar deseos de conocer el arte de medir y, por consiguiente, el estudio de la geometría, a la cual se dedicaron efectivamente desde muy antiguo. Son conocidos los nombres de Hermes y Trismegisto, representantes de la ciencia egipcíaca. ||

VI

LOS FENICIOS

18. Los fenicios, pueblo activo y emprendedor, cultivaron también las ciencias, prefiriendo las que podían servirles para los usos de la vida. Se dice haber sido los primeros que aplicaron la astronomía a la navegación, tomando por guía en sus viajes marítimos la estrella polar. Pero, como es tanto el enlace que entre sí tienen las ciencias, no faltó quien se dedicara a la contemplación de la naturaleza,

no contentándose con buscar cuál es la utilidad que se podía sacar de sus fenómenos, sino inquiriendo la razón de los mismos. Son célebres los nombres de Cadmo, que condujo a Grecia una colonia; Sanchuniathon, historiador, y muy particularmente, como filósofo, Moschus o Mochus, a quien atribuyen algunos la invención de la doctrina de los átomos.

19. Estando los fenicios en incesante comunicación con el Oriente, el Egipto y el Occidente, era || natural que recibiesen algo de las doctrinas de estos pueblos y que a su vez sirvieran de vehículo para transmitir las de los unos a los otros. Así se explica por qué se formó por aquellas regiones un vivísimo foco de luz que resplandeció durante largos siglos. Allí había un gran centro de movimiento, fomentado por la comunicación industrial y mercantil; de consiguiente, era natural que se manifestasen allí mismo los efectos de la vida intelectual de los pueblos. Las naciones, como los individuos, adelantan con las comunicaciones recíprocas: la asociación es una condición indispensable para el progreso, así en lo relativo a las necesidades materiales como al desarrollo del espíritu. ||

VII

ESCUELA JONICA

20. Tales de Mileto, en la Jonia, floreció por los años de 600 antes de la venida de Jesucristo, distinguiéndose por su estudio de la naturaleza. Cultivó la geometría y la astronomía, y puede ser mirado como el fundador de la física en Occidente. Fué el primero de los griegos que pronosticó los eclipses del sol y de la luna. Figura entre los siete sabios de la Grecia; éstos eran: Tales, Quilón de Lacedemonia, Solón de Atenas, Píttaco de Mitilene, Cleóbulo de Lidia, Bías de Priena y Periandro de Corinto. Los seis últimos se ocuparon más bien de política que de filosofía. Pero Tales se dedicó muy asiduamente a ella, no perdonando fatigas ni viajes. Recorrió el Asia, la Fenicia, el Egipto, Creta; se puso en relaciones con los hombres más distinguidos de aquellos países, en particular con los sacerdotes, que eran a la sazón los depositarios de la ciencia. ||

21. Según Tales, el principio material de las cosas es el agua; pero la producción no pertenece a ella, sino a Dios, *mente* o espíritu que la fecunda. Sería, pues, injusto tenerle por ateo. «Tales de Mileto, el primero que ventiló estas cues-

tiones, dijo que el agua era el principio de las cosas, y *que Dios es la inteligencia que lo ha formado todo del agua.»* *Thales enim milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum; Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret.* (Cicer., *De Natura Deorum*, l. 1.º)

Admitió la simplicidad e inmortalidad del alma. Algunos le atribuyen la famosa máxima: «Conócete a ti mismo.»

22. Tales fué contemporáneo de Ferecides, filósofo sirio, de quien dice Cicerón haber sido el primero que sostuvo por escrito la inmortalidad del alma. *Itaque credo equidem etiam alios tot saeculis: sed quoad litteris extet proditum, Pherecides syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos (Tusculane*, l. 1.º)

23. Ferecides fué uno de los primeros escritores de filosofía; pero Tales puede ser mirado como el primer fundador de una escuela filosófica. Veremos en seguida cómo se difundieron sus doctrinas por la || Grecia, siendo probable que de allí sacó también gran parte de sus luces la escuela itálica o de Pitágoras.

24. Anaximandro, discípulo de Tales, puso el origen de las cosas en el caos, confusa mezcla de todos los elementos: todo sale del caos y todo vuelve a él por un eterno movimiento de composición y descomposición. Lejos de hacer adelantar la doctrina de su maestro, la desfiguró: ya no vemos la acción de una inteligencia que fecunda y ordena el caos, sino un movimiento ciego; ya no hallamos explicado el mundo por un sistema de principios activos o dinámicos, sino por la simple unión y separación, idea grosera que hizo después estragos en las escuelas griegas y que también los ha hecho en las modernas. En vez de la inteligencia suprema enseñada por Tales admite Anaximandro una innumerable serie de dioses que nacen y mueren; así allanaba por una parte el camino del ateísmo y por otra el del politeísmo. Cuando no se reconoce un Dios inmortal e infinito se está muy cerca de no reconocer ninguno, de ser ateo; y admitidas la generación y la muerte de los dioses, la imaginación de la Grecia no hallaba freno a sus delirios politeos.

25. Es sensible que, bajo el aspecto psicológico y teológico, se extraviase de tal modo el claro entendimiento || de Anaximandro, a quien deben notables adelantos las ciencias geográficas y astronómicas. Se cree que fué el primero que aplicó a la astronomía la oblicuidad del Zodíaco.

26. El sistema de Anaximeno se parece al de Anaximandro, su maestro: es otra corrupción del de Tales. Todo nace del aire y todo vuelve a él: todo se hace por la condensación y dilatación del mismo elemento; la diferencia entre

los sólidos y los flúidos no reconoce otra causa. Si la condensación es mucha, se forman las piedras, los metales, la tierra y otros cuerpos semejantes; y si la dilatación llega al más alto punto, resulta el fuego. El aire es inmenso, infinito, está siempre en movimiento, y de aquí dimanan los fenómenos de la naturaleza, como y también el alma humana. Es notable que Anaximeno se distinguió también por sus conocimientos matemáticos y físicos; algunos le atribuyen la invención de la gnomónica, o arte de trazar los relojes solares.

27. Tanto Anaximandro como Anaximeno se parecen bastante a ciertos filósofos modernos que se distinguían por sus talentos matemáticos, y eran muy pobres en todo lo relativo a las altas cuestiones ideológicas y psicológicas. Todo lo referían a los sentidos: lo que no se podía medir geométricamente era || ilusión; así llevaban a los espíritus por un camino de error y de tinieblas. A ellos se podría aplicar el dicho de Cicerón: *Nihil enim animo videre poterant, ad oculus omnia referebant.* «Nada veían con la mente; todo lo juzgaban por los ojos.» *(Tusculane,* l. 1.º)

28. Diógenes de Apolonia siguió las doctrinas de su maestro Anaximeno. Atribuye al aire la plenitud del ser, pues que le hace causa de todo, inclusa el alma humana. En esta idea tan grosera intenta cimentar su sistema filosófico, en el que se propone reducirlo todo a un principio único.

29. Afortunadamente para la escuela jónica, no siguió Anaxágoras de Clazomenes las huellas de Anaximeno, su maestro, siendo esta reacción tanto más saludable a la ciencia cuanto que Anaxágoras fué quien la trasladó a un teatro más vasto y expansivo: Atenas. Pertenecía a una familia rica; pero renunció a su patrimonio para consagrarse a las meditaciones filosóficas. Dedicóse muy particularmente al estudio de las ciencias naturales con arreglo al espíritu de su escuela; opinó en favor de los planetícolas, y se le atribuye la explicación del iris por la refracción de la luz. Pero su gloria principal consiste en haber defendido el espiritualismo, que perecía a manos de la escuela jónica, extraviada por Anaximandro y Anaximeno. || Admitió dos principios: espíritu y materia; de ésta se forma el mundo físico, pero aquél es quien la dispone y ordena. El mundo no es hijo del acaso ni de una fuerza ciega, sino obra del poder y sabiduría de una inteligencia infinita. *Omnium rerum descriptionem et modum, mentis infinitae vi et ratione designari et confici voluit,* dice Cicerón *(De Natura Deorum,* libro 1.º).

30. La idea que Anaxágoras se formaba de Dios no tenía nada de panteísta; por el contrario, al propio tiempo que le miraba como hacedor de todo, le consideraba distinto

del mundo. Cuando, pues, le hagan los panteístas el cargo de que admitía un Dios *aislado del mundo*, si quieren significar *distinto* del mundo, en vez de disminuir el mérito del ilustre filósofo de Clazomenes, le realzan en gran manera. Florecía por los años de 478 antes de la era cristiana. ||

VIII

PITAGORICOS

31. El siglo VI antes de la era vulgar fué de verdadero progreso para la filosofía; en él hemos visto nacer la escuela jónica y en el mismo se nos ofrece el origen de la itálica, de las cuales dimanaron en lo sucesivo todas las griegas.

Pitágoras, fundador de la itálica, es uno de los personajes más notables que nos presenta la antigüedad. Nació en la isla de Samos por los años de 560 antes de la era cristiana. Oyó sucesivamente a Ferecides, Tales y Anaximandro; recorrió la Fenicia y el Egipto, en cuyos países aprendió la geometría y astronomía, iniciándose al propio tiempo en los misterios religiosos por la comunicación con los sacerdotes. Pasó después a Caldea y Persia, donde se perfeccionó en la aritmética y la música; y después de haber visitado a Delfos, Creta, Esparta y otros países de la Grecia, se fijó en Crotona de Italia, en el país llamado la Gran Grecia, donde abrió su enseñanza. ||

32. Entre los discípulos de Pitágoras había dos clases: unos iniciados, otros públicos. Los iniciados formaban una especie de comunidad religiosa, pues que llevaban vida común. Se los sujetaba a muchas pruebas; sólo así se los introducía a la presencia del maestro para recibir la doctrina misteriosa. Fácilmente se concibe el efecto que debía producir en la imaginación de los discípulos semejante sistema; así no es extraño que mirasen a Pitágoras como una especie de divinidad y que le escuchasen como infalible oráculo; es bien conocida la fórmula de los pitagóricos: «El maestro lo ha dicho.» Ya no se necesitaba más prueba.

Los discípulos públicos recibían una enseñanza común: éstos eran en mayor número y no se instruían en los misterios de la escuela.

33. En las doctrinas de Pitágoras se halla el doble sello de las escuelas en que se había formado: la elevación, el espíritu místico y simbólico de los orientales, y el carácter a un mismo tiempo bello y positivo que distingue a los grie-

gos. Las matemáticas, la física, la astronomía, la música, el canto, la poesía al lado de la armonía de las esferas celestes y de la transmigración de las almas. ||

34. El filósofo de Samos admitía una grande unidad de la cual dimana el mundo, y a éste le consideraba como un conjunto de otras unidades subalternas. Daba al número mucha importancia, y afirmaba que nuestra alma era un número. No es fácil determinar con precisión lo que entendía aquí por esta palabra; mas parece harto verosímil que sólo la aplicaba como un símbolo, que prefería tomar de las ciencias matemáticas, en las cuales estaba muy versado. Esta conjetura se fortalece considerando que los pitagóricos lo expresaban casi todo por números, ya por su afición a las matemáticas, ya también para encubrir a los profanos los misterios de la ciencia. Con el mismo objeto tenían dos doctrinas, o al menos dos maneras de expresarse: una para el público y otra para los iniciados; así lograban evitar las persecuciones que les hubiera quizá acarreado el contrariar en algunos puntos las creencias populares, que en aquellos tiempos y países debían de ser harto extravagantes para que las profesaran hombres de tan clara razón.

35. En el modo con que explicaban la formación del mundo se echa de ver el carácter simbólico de sus expresiones. Decían que la gran mónada o unidad había producido el número binario, después se formó el ternario, y así sucesivamente, continuando por una serie de unidades y números hasta llegar al || conjunto de unidades que constituye el universo. Representaban la primera unidad por el punto, el número binario por la línea, el ternario por la superficie y el cuaternario por el sólido. Despojado este sistema de sus formas geométricas, contiene un fondo semejante al que hemos visto en la Jonia, la Persia, la China y la India.

36. La metempsicosis, o sea la transmigración de las almas de unos cuerpos a otros, la hemos encontrado también en Oriente, y es probable que allí la habría aprendido Pitágoras en sus viajes.

37. Esta escuela reconocía en el alma dos partes: inferior y superior, o sea pasiones y razón; aquéllas deben ser dirigidas y gobernadas por ésta, en cuya armonía consiste la virtud.

38. Se atribuye a los pitagóricos el haber considerado el universo como un gran todo armónico: *cosmos*, y la música de las esferas debió de significar el orden admirable que reina en los movimientos de los cuerpos celestes.

39. A pesar de la escasez de medios de observación, los pitagóricos hicieron notables adelantos en la astronomía; para dar una idea de la osada novedad || de sus opiniones

bastará decir que se atribuye a Pitágoras el haber enseñado el doble movimiento de la tierra, doctrina a que dió publicidad y extensión su discípulo Filolao.

40. La escuela pitagórica ejerció grande influencia en Italia; y Cicerón, al paso que nota el anacronismo de los que hacían pitagórico al rey Numa, anterior a Pitágoras cerca de dos siglos, no vacila en reconocer que debieron mucho a esta escuela los romanos de los primeros tiempos de la república. Esta conjetura se confirma por el mismo error, bastante común en Roma, de que Numa era pitagórico.

41. Los discípulos de Pitágoras no se ocupaban sólo de astronomía y matemáticas; se aplicaban también al estudio de la organización social y política. Quizá esto contribuiría un poco a que tuviese que verter sus doctrinas en estilo misterioso; aquellos tiempos no eran de mucha tolerancia. Hasta parece que Pitágoras hizo sus tentativas de organización social en la Gran Grecia; y el reunir a sus discípulos en comunidad, y el prescribirles el ayuno, la oración, el trabajo, la contemplación, indica que el filósofo intentaba algo más que la formación de una escuela. Mientras la filosofía se ciñe a la mera enseñanza suele estar exenta de peligros; pero cuando se propone reformar || el mundo ya corre los azares de las empresas políticas. Así creen algunos que Pitágoras no murió de muerte natural y que fué asesinado porque se le suponían designios ambiciosos.

42. A Pitágoras se debe el modesto nombre de filósofo, aplicado a los que se dedican a esta ciencia. Los griegos llamaban a la sabiduría *sofía*, y a sus sabios *sofos;* parecióle demasiado orgulloso este nombre, y tomó simplemente el de *filo-sofo*, que significa: amante de la sabiduría; en vez de atribuirse la realidad de la sabiduría se contentó con expresar el deseo, el amor con que la buscaba. He aquí cómo refiere Cicerón el curioso origen de este nombre: «Heráclides de Ponto, varón muy docto y discípulo de Platón, escribe que, habiendo ido Pitágoras a Filiasia, habló larga y sabiamente con el rey León, y que éste, admirado de tanto saber y elocuencia, le preguntó cuál era el arte que profesaba. «Ningún arte conozco, respondió Pitágoras; soy filósofo.» Extrañado el rey de la novedad del nombre, preguntó qué eran los filósofos y en qué se diferenciaban de los demás hombres; a lo cual respondió Pitágoras: «La vida humana me parece una de las asambleas que se juntan con grande aparato en los juegos públicos de la Grecia. Allí unos acuden para ganar el premio con su robustez y destreza, otros para hacer su negocio comprando y vendiendo; || otros, que son por cierto los más nobles, no buscan ni corona ni ganancia, y sólo asisten para ver y observar lo que se

hace y de qué manera; así nosotros miramos a los hombres como venidos de otra vida y naturaleza a reunirse en la asamblea de este mundo: unos andan en pos de la gloria, otros del dinero; y son pocos los que sólo se dedican al estudio de la naturaleza de las cosas despreciando lo demás. A estos pocos los llamamos filósofos; y así como en la asamblea de los juegos públicos representa un papel más noble el que nada adquiere y sólo observa, creemos también que se aventaja mucho a las demás ocupaciones la contemplación y el conocimiento de las cosas.» *(Tusculane,* l. 5.°) ||

IX

JENOFANES

43. Al lado de la escuela pitagórica nació en Italia la eleática, cuyo nombre deriva de la ciudad de Elea, centro de aquel movimiento filosófico. Dividióse en dos ramas: una panteísta, otra atomística; el error de aquélla dimanó de la exageración de la idea de unidad; el de ésta nació de su estrechez de ideas sobre la experiencia de la multiplicidad. Ambas tomaron algo de la escuela pitagórica: la panteística, la mónada, unidad; la atomística, el número, la multiplicidad; con la combinación y armonía de estas cosas hubieran evitado el error.

44. Jenófanes, el primero de los panteístas, vivía por los años de 540 antes de la era vulgar. Enseñó que no había más que un ser eterno, inmortal, inmutable, que era todas las cosas. Algunos creen que el panteísmo de Jenófanes era idealista, esto es, que la || unidad en que lo refundía todo era para él un ser del cual las formas corpóreas no eran más que una manifestación, y así, cuando atribuye a Dios la forma esférica creen que la esfera es un símbolo de su pensamiento. Sea como fuere, Cicerón, al dar cuenta de las opiniones de este filósofo, dice absolutamente que afirmaba que todo era uno, con figura esférica: *conglobata figura* (I *Acad.,* l. 2.°) Si así fuese, diríamos que Jenófanes consideraba al universo material como un ser animado, lo cual dista mucho de lo que en nuestros tiempos se llama panteísmo idealista. El mismo Cicerón, hablando de este filósofo en otro lugar, dice que tenía por Dios a lo infinito, añadiéndole la inteligencia: *mente adiuncta (De Natura Deorum,* l. 1.°); con lo cual se confirma más la sospecha de que la doctrina de Jenófanes se reducía a la grosera idea de

considerar el mundo como un todo, vivificado por un alma.

45. Consecuente en su sistema, negaba Jenófanes la creación y hasta la producción, habiéndose conservado el argumento con que la combatía. «Lo que se haría, dice, o se haría de nada o de algo: no lo primero, porque de nada, nada se hace; no lo segundo, porque siendo algo, ya preexistiría.» El dilema no revela mucha sagacidad. ¿Se trata de creación o producción de la nada? Entonces el decir que no es posible, || porque de nada, nada se hace, es una petición de principio; esto es lo que se busca. ¿Se trata de producción o formación de algo? Entonces lo formado es de un modo nuevo, y la adquisición de este nuevo modo es el efecto de la acción productora (véase *Teodicea*, c. XI) [volumen XXI].

46. Sería muy curioso ver resucitados a los antiguos filósofos para que oyesen la exposición que se hace de sus doctrinas: es harto probable que muchas veces no las conocerían ellos mismos. La distancia de los tiempos, la alteración de los escritos, las dificultades de los idiomas, la mala interpretación de las expresiones misteriosas deben de producir equivocaciones gravísimas. Estas reflexiones, que ocurren para la mayor parte de los filósofos antiguos, se ofrecen de una manera especial al hablar de Jenófanes. Las doctrinas que se le atribuyen, ¿cómo se concilian con el siguiente pasaje del mismo filósofo? «Los hombres, dice, se representan a los dioses engendrados como ellos y revestidos de las mismas formas: si los leones y los toros supiesen pintar, pintarían también a los dioses como toros y leones. Pero hay un Dios superior a todos los dioses como a los hombres, que no se parece a los mortales ni en la forma ni en la inteligencia.» Este lenguaje no es ni de un ateo ni de un panteísta. ||

X

PARMENIDES

47. Parménides de Elea, discípulo de Jenófanes, admitió, como su maestro, la divinidad del mundo, y también no falta quien le supone un panteísmo idealista. Es de temer que los errores modernos, deseando nobleza de alcurnia, busquen predecesores y atribuyan a los antiguos cosas en que no pensaron. Parménides convenía con Jenófanes en considerar al mundo como un todo, pero no veo con qué razón se da por cierto que partía de la idea del ser ab-

soluto y que de ella lo hacía dimanar todo. Cicerón, juez competente, que tan versado estaba en la filosofía griega y que tuvo a su disposición muchos medios de que carecemos nosotros, no presenta la filosofía de Parménides como tan metafísica; antes, por el contrario, su exposición deja entender que la consideraba bastante grosera. En las primeras *Académicas* (l. 2.°) afirma que, según Parménides, el fuego era el que había | formado la tierra y lo que la movía; y en otra parte *(De Natura Deorum*, l. 1.°) le achaca el que fingía no sé qué corona, que llama Stéfane una especie de círculo luminoso que envuelve al mundo. *Nam Parmenides commentitium quiddam coronae similitudine efficit: Stephanen appellat continentem ardore lucis orbem, qui cingit coelum, quem appellat Deum.*

48. Una idea emitió Parménides que, desenvuelta por sus sucesores, dió origen a todo linaje de sofismas, acabando por producir el escepticismo: sostuvo que el conocimiento era idéntico con el objeto conocido; por donde abrió la puerta a que todos los objetos fuesen considerados como ilusiones de la mente y así se cayera en la duda universal.

¿Cuál era el sentido que daba Parménides a su proposición? Difícil es saberlo: la materia es de suyo harto metafísica y se presta a cavilaciones. Los que dan por cierto que este filósofo tomaba las palabras en un sentido riguroso debieran considerar que durante largos siglos se ha sostenido en Europa la doctrina sobre la identidad de lo que conoce con lo conocido, sin que por esto se cayera en el panteísmo idealista. Esta identidad era puramente ideal; no se refería al objeto en sí mismo, sino en cuanto su idea o su forma inteligible se hallaba en el entendimiento | (véase *Filosofía fundamental*, l. 1.°, c. XI, nota) [vol. XVI].

49. Las tendencias de la doctrina de Parménides eran racionalistas, directamente opuestas al sensualismo. Decía que el juez de la verdad es la razón, no los sentidos; que éstos nos engañan, aquélla no; que los últimos se ocupan sólo de lo contingente y la primera de lo necesario, y que, por tanto, el testimonio de los sentidos no es verdadero sino en cuanto sufre el examen de la razón. Esta ideología encierra miras elevadas, y es un preservativo contra el sensualismo, que lo obscurece y rebaja todo. Los filósofos posteriores se aprovecharon de ella, y muy particularmente Platón y Aristóteles. ||

XI

ZENON DE ELEA

50. Los gérmenes de escepticismo que pudiera encerrar la doctrina de Parménides los desenvolvió un filósofo de la misma escuela, Zenón, que, fundando el arte de la dialéctica, adquirió un instrumento poderoso en el terreno de las cavilaciones. A fuerza de ponderar el valor de la razón y de deprimir el de los sentidos llegó a negar la legitimidad del testimonio de éstos, y considera a la experiencia como contraria a la razón. Así, las nociones que tenemos sobre los seres finitos son puras ilusiones; negaba la existencia del movimiento, de la materia y del espacio. La razón en que se fundaba era el que si existiesen cosas finitas sería necesario atribuirles cualidades opuestas, admitiendo semejanza y desemejanza, movimiento y quietud, unidad y pluralidad. En el supuesto panteísta el argumento es concluyente, porque si no hay más que un ser, no puede haber desemejanza || ni pluralidad; mas esto es lo que debía probarnos Zenón; de lo contrario, su argumentación es en este caso una petición de principio. Si todo es uno, no hay variedad, sino apariencia de ella; se concede, pero la dificultad está en probar el antecedente, a saber, que todo es uno, y ésta es una condición sin la cual no se puede dar un paso. El decir que todo es uno porque no puede haber variedad sería un círculo vicioso: no hay variedad porque todo es uno; todo es uno porque no hay variedad. ||

XII

LEUCIPO Y DEMOCRITO

51. La filosofía atomística o corpuscular puede ser mirada como una hija de la escuela eleática. Su fundador es Leucipo, discípulo de Zenón, habiéndola propagado y amplificado Demócrito, que añadió a las lecciones de su maestro Leucipo la instrucción adquirida en sus viajes por el Egipto, la Etiopía y la India. En vez de la unidad absoluta admitieron estos filósofos una multiplicidad infinita, expli-

cando la formación del universo por la combinación de los átomos, elementos corpóreos infinitamente pequeños, diferentes en figura y agitados en torbellino. El alma humana era, según ellos, un conjunto de átomos de fuego, y las impresiones de los sentidos resultaban de las emanaciones de los cuerpos, las que, pasando por los órganos de los sentidos, llegaban hasta ella. Por cuya razón consideraban la sensibilidad como un hecho puramente pasivo: el alma era la cera, y las sensaciones || el sello. Reconocían, sin embargo, en el alma una fuerza activa, o sea la razón, a la cual atribuían el discernimiento y juicio sobre la verdad de las impresiones sensibles. Demócrito ha sido acusado de ateo y fatalista: ateo, porque parece encontrar el origen de la idea de los dioses en las imágenes que nos envían los objetos sensibles, y que, según él, los hombres transformaron en divinidades; fatalista, porque lo explica todo por el necesario movimiento de los átomos, que supone eternos.

52. Cuéntase que Demócrito se reía de todo, y se le atribuye el famoso dicho de que la verdad estaba oculta en un pozo profundo; así no fuera tan extraño que muchas de sus ideas hubieran sido meras hipótesis: cuando un hombre se ríe de todo es difícil distinguir en su lenguaje lo jocoso de lo serio.

53. Como quiera, es cierto que no se afanaba mucho por dar consistencia a su filosofía; su sistema tiene el inconveniente de estribar en el aire. ¿Cómo se prueba la existencia de los átomos, con sus figuras, garfios y movimientos en torbellino? ¿Por dónde se sabe que los cuerpos se nos hagan sensibles con emanaciones que envíen al alma? La experiencia no es posible en este caso, y Demócrito no se ocupó de probarlo con la razón, seguro de que el trabajo era excusado. || Es una hipótesis a propósito para seducir a un espíritu superficial y que halaga a los que pretenden explicar el universo como un todo simplemente mecánico; por esta razón ha encontrado físicos distinguidos que lo han desenterrado en los tiempos modernos. En la actualidad no hay filósofo de ninguna escuela que se atraviese a tomarle por base de un sistema metafísico ni físico.

54. La risa de Demócrito era el preludio del escepticismo que hizo después estragos en la filosofía griega: quien dice que la verdad está oculta en un pozo profundo está muy cerca de sostener que no es posible sacarla a la luz del día. ||

XIII

HERACLITO

55. Heráclito de Efeso, a quien miran algunos como un discípulo de la escuela eleática, vivía por los años de 500 antes de la era vulgar. Se distinguió por su carácter atrabiliario, en contradicción con el de Demócrito; éste reía, aquél lloraba. Se le atribuye comúnmente el haber señalado el fuego como principio de todas las cosas; pero no falta quien crea que este elemento no era más que un símbolo en que el filósofo envolvía sus ideas metafísicas. El cuidado con que Heráclito distinguía entre la sensación y la razón inclina a opinar que no debió de pensar tan groseramente sobre el origen de las cosas. puesto que miraba a la razón como único juez de la verdad, y a los sentidos como testigos de autoridad dudosa hasta que la razón la confirma; y que a ésta la tenía por absoluta, común a todos los hombres, independiente de los hechos contingentes, no parece natural que el || manantial de ella lo hallase en el fuego, mayormente si se considera que hablaba de Dios como fuente de todos los conocimientos, que explicaba la inteligencia humana por la unión con la divina, y por fin hacía consistir la virtud en el dominio de la razón sobre las pasiones. Tales doctrinas no se avienen fácilmente con la teoría del fuego, pues que ésta no es más que un materialismo puro.

56. Heráclito tuvo pocos discípulos, y no puede decirse que llegase a fundar escuela. Es probable que a esto contribuiría, más que la dificultad de sus doctrinas, la poca amabilidad de su carácter: los hombres no son amigos de una filosofía que empieza por llorar.

57. Llevaba Heráclito úna vida muy austera; no obstante, parece que no carecía de orgullo, si es verdad que, habiendo empezado por decir que nada sabía, acabó por afirmar modestamente que nada ignoraba. ||

XIV

EMPEDOCLES

58. Empédocles, natural de Agrigento, explicó el origen del mundo por la combinación de los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego, dando a este último la preferencia. Aunque no parece que en esta teoría se encerrase más que la física de Empédocles, pues que distinguía entre el mundo sensible y el intelectual, no obstante, el modo con que explicaba la naturaleza y operaciones del alma inspira algunas dudas sobre el verdadero sentido de sus doctrinas. En efecto, decía que el alma estaba compuesta de los cuatro elementos, y que conocemos, la tierra con la tierra, el agua con el agua, y así de los demás. Esta teoría es materialista; pero no concluye absolutamente contra el espiritualismo del filósofo, porque, extendiendo al alma la distinción entre lo sensible y lo inteligible quizás explicaba la sensación por la materia, y la inteligencia por el espíritu. ||

59. Empédocles niega a Dios la forma humana, y afirma que es un ser necesario, espiritual, invisible e inefable. Esto dicen algunos, pero no lo cree Cicerón, pues que le achaca el que divinizaba los cuatro elementos.

60. Tocante al bien y al mal, atribuye el primero al amor y el segundo al odio; las pasiones del hombre han producido el mal sobre la tierra, destruyendo la armonía primitiva; pero ésta se restablecerá con el triunfo del amor, que unirá en suave lazo a todos los seres del universo.

61. Empédocles no se contentó con aparecer filósofo, quiso representar el papel de santo y profeta. Su desgraciado fin en el cráter del Etna ha dado lugar a varias narraciones, siendo notable la que le achaca el haber querido pasar por Dios desapareciendo de una manera extraordinaria. Pero esto, ¿por dónde consta? ¿No sería más sencilla la explicación diciendo que, aficionado al estudio de la naturaleza, quiso examinar demasiado de cerca los fenómenos del volcán que acabó con su vida? Florecía por los años de 440 antes de la era vulgar. ||

XV

SOFISTAS Y ESCEPTICOS

62. El gusto filosófico propagado por las escuelas de la Jonia e Italia y el adelanto en la práctica de discutir, que se elevaba a un verdadero arte en la dialéctica de Zenón, produjeron naturalmente el espíritu de disputa; y lo que antes era investigación seria, acompañada del amor de la verdad, se fué convirtiendo en vanidad pueril y en objeto de especulación. Aparecieron entonces los sofistas, que se preciaban de discutir improvisadamente sobre todas las materias, sosteniendo el pro y el contra en todas las cuestiones. Estos juegos del ingenio acarrearon por una parte el descrédito de la filosofía, y por otra dieron más amplitud al escepticismo, haciendo de él una verdadera escuela. Quien se acostumbra, aunque sea por juego, a sostener el pro y el contra de todo corre peligro de caer en la duda de todo; así como los que toman la costumbre de balancearse acaban por contraer una necesidad de balanceo. ||

63. Descuella entre los sofistas y escépticos Protágoras de Abdera, quien sostenía que no hay verdad absoluta, que todo es relativo, y que el conocimiento es sólo de apariencias, no de realidad, y que, por tanto, el hombre es la medida de todas las cosas. El escepticismo de Protágoras se liga con sus doctrinas ideológicas, que eran sensualistas. Como no admitía en el hombre más que sensaciones, y éstas son contingentes y variables, sacaba de aquí un argumento para combatir la verdad absoluta. Por manera que la doctrina sensualista, que algunos ideólogos modernos han querido presentar como base de certeza y preservativo contra los extravíos de la razón, figura desde los antiguos tiempos como un manantial de escepticismo. Y no sin fundamento; porque, si no admitimos otra cosa que sensaciones, no tenemos otra base de certeza que una serie de fenómenos contingentes, y, por consiguiente, perdemos todo principio de necesidad. Siendo las sensaciones hechos subjetivos, que en muchos casos no representan la naturaleza del objeto, resultaría que no podrían darnos a conocer con certeza ni siquiera la realidad contingente que corresponde al fenómeno pasajero.

64. La teoría de la verdad relativa conduce a la falsedad absoluta, pues que hay poca distancia entre decir que no hay más que verdad aparente y el afirmar || que no hay

verdad alguna. La mera apariencia de la verdad no es la verdad; y así se explica por qué, habiendo sostenido Protágoras que todo es igualmente verdadero, Gorgias Leontino sacó la consecuencia de que todo es igualmente falso. La razón fundamental de Gorgias es la imposibilidad de pasar de lo subjetivo a lo objetivo, y de conocer algo real si la realidad no se confunde con el conocimiento o sin que la cosa conocida esté en el mismo sujeto que conoce. Gorgias opinaba que no existe nada, y añadía que, aun suponiendo la existencia de algo, no podría sernos conocida en no estando el objeto en el mismo sujeto. El argumento de Gorgias se ha reproducido en los siglos posteriores, y el idealismo panteísta de Schelling se funda en la misma base.

65. Pródico, Hipias, Trasímaco, Calicles, Eutidemo, Diágoras, Critias y otros se distinguieron en la escuela sofística, si es que merece el nombre de escuela una turba de impostores que traficaban con cosas tan respetables como la razón y la verdad.

66. Excusado es añadir que el ateísmo era una consecuencia de tales doctrinas: quien duda de todo, ¿cómo afirmará la existencia de Dios? Así es que Protágoras decía que no sabía lo que eran los dioses y que aun ignoraba si existían. En el mismo error cayó || Diágoras, cuya cabeza pusieron a precio los atenienses. Protágoras fué también desterrado de Atenas y sus libros quemados en la plaza pública.

Estos dos filósofos vivían por los años de 410 antes de la era vulgar. ||

XVI

SOCRATES

67. El escepticismo y el ateísmo, frutos de las pasiones y del espíritu de sofisma, iban desfigurando la filosofía de una manera lamentable, y a la sombra de las malas doctrinas se corrompían las costumbres y se minaban los cimientos de la sociedad. Convenía, pues, que apareciese un hombre extraordinario capaz de oponerse a tantos estragos y que pudiese llenar su objeto, no sólo por la elevación de sus ideas, sino también por las cualidades de su carácter. Este fué Sócrates. Nació en Atenas en 470 antes de la era vulgar, y murió en el de 400, condenado a beber la cicuta.

68. El nombre de este filósofo ha pasado a la posteridad como un modelo de juiciosa templanza en las investigacio-

nes y de moralidad en la conducta; y, sea cual fuere la exageración que en las narraciones || se haya podido introducir, siempre resulta cierto que Sócrates ejerció grande influjo en la dirección de la filosofía griega y que su fama fué respetada en los tiempos posteriores, triunfos que no se alcanzan sino con cualidades eminentes.

69. La presunción de los sofistas, que pretendían hablar de improviso sobre todo, halló un correctivo en la modesta expresión del filósofo de Atenas: «Una cosa sé, y es que no sé nada.» Los que se burlaban de Dios, de la religión y de la moral encontraron un freno en la doctrina de Sócrates, que, apartando la consideración de lo demás, ponía la perfección de la filosofía en el conocimiento y culto de la divinidad, en el arreglo de la conducta y en prepararse para recibir en otra vida el premio de las buenas acciones.

70. Se dice que Sócrates tenía un genio familiar, *demon*, con quien estaba en comunicación frecuente. ¿Era impostura? ¿Era ilusión? La impostura no parece propia de un hombre que profesaba doctrinas tan severas, y aunque haya en favor de tal sospecha el ejemplo de otros célebres personajes de la antigüedad, esto no es bastante para admitirla. La buena fama de los hombres es siempre respetable, siquiera hayan vivido en tiempos muy remotos. Un filósofo que de tal modo se concentraba en la meditación de || las verdades morales, de la suerte del alma en la vida futura y sus relaciones con la divinidad, no es extraño que cayese en la ilusión creyendo que eran inspiraciones de un genio los productos de su viva fantasía y reflexión profunda.

71. El método de Sócrates era conforme a sus principios: enemigo de cavilaciones, se dirigía especialmente al buen sentido de los oyentes, empleando la forma de diálogo, que aproxima la discusión filosófica al trato común de la vida. En su tiempo, como en el nuestro, no faltaban filósofos que, orgullosos de su razón, despreciaban el sentido común; Sócrates les enseñaba con su ejemplo que no es buena la filosofía que empieza por ponerse en contradicción con las ideas y los sentimientos del linaje humano.

72. El mismo compara su método de enseñanza a un auxilio para el alumbramiento intelectual; no creía producir las ideas, sino sacarlas de donde estaban, ayudarlas a nacer. Este método se ligaba con sus doctrinas ideológicas, pues opinaba en favor de las ideas innatas, diciendo que pensar era recordar. Apoyaba su doctrina con el ejemplo de los niños, a quienes se puede ir enseñando la geometría con sólo procurar que desenvuelvan reflexiva y ordenadamente sus ideas sobre las figuras que se les vayan ofreciendo. || Así es que, sin consignar principios generales ni establecer

teorías, se dirigía a sus oyentes haciéndoles alguna pregunta; según la respuesta, preguntaba de nuevo, excitando y dirigiendo la reflexión de su discípulo hasta que le conducía a la verdad deseada, con lo cual conseguía que el amor propio no se sintiese humillado teniendo que recibir doctrinas ajenas, antes experimentase una complacencia al ver cómo salían de su propio seno las verdades que aprendía.

73. En medio de la humildad de su discusión sabía emplear Sócrates una dialéctica contundente. Al disputar con los sofistas confesaba su propia ignorancia, y como éstos creían saberlo todo, se adelantaban fácilmente a exponer con extensión sus doctrinas. Sócrates los oía, notaba los puntos flacos, las contradicciones, y, tomando la palabra, los llevaba gradualmente a donde quería, cubriéndolos de vergüenza. Esta sabía hacerla más abrumadora con su finísima ironía.

74. Sea cual fuere el concepto que se forme sobre el método socrático, es preciso reconocer un hecho que le abona, y es el que produjo hombres eminentes. Veremos en lo sucesivo que la filosofía griega recibe en la escuela de Sócrates un fuerte impulso, que la levanta a una altura antes desconocida. No || cabe duda en que una gran parte de este mérito se debe al filósofo de Atenas, aunque no sería justo exagerar las cosas hasta el punto de atribuírselo todo. Sócrates fué discípulo de Arquelao, y éste la había sido de Anaxágoras, filósofo eminente que trasladó a Atenas las doctrinas de la escuela jónica. Es preciso no olvidar estas circunstancias, para no perder de vista el hilo que une la filosofía de Occidente con la de Oriente. No ignoro que Anaxágoras cultivó especialmente la física y Sócrates la moral; pero ya hemos visto que la escuela jónica había estado en íntimas relaciones con las de Oriente y que el estudio del mundo corpóreo no le hacía olvidar el del orden espiritual; del Oriente recibió el Occidente las doctrinas sobre el espiritualismo, la providencia, la vida futura y la inmortalidad del alma en una mansión de premio o castigo. ||

XVII

PLATON

75. Ningún filósofo antiguo ha llegado a reputación más alta que Platón: el sobrenombre de divino expresa bastante la admiración tributada a su genio. Nació en Atenas, según unos en 426 antes de la era vulgar, según otros en 429

ó 430. Vivió hasta una edad muy avanzada: los que menos años le dan le hacen llegar a los ochenta.

76. Oyó a Sócrates durante ocho años, y en seguida viajó por Egipto, la Sicilia y la Gran Grecia, donde a la sazón florecían las escuelas pitagórica y eleática. Enriquecido con los tesoros de Oriente y Occidente amplió las doctrinas de su maestro; al paso que éste sólo se había ocupado de la moral, Platón se dilató por todas las regiones de los conocimientos humanos. A levantar su fama contribuyó mucho su talento oratorio y poético; sabido es el dicho de || Tulio: «Si los dioses quisieran hablar el lenguaje de los hombres, emplearían el de Platón.»

77. Su escuela se llamó académica, porque enseñaba en un lugar de este nombre, que era jardín de un ciudadano llamado Academo. La forma de sus discusiones era el diálogo, a imitación de Sócrates; y, conservando algo de la máxima de su maestro: «Sólo sé que no sé nada», era muy cauto en afirmar, y examinaba con calma y detenimiento las opiniones opuestas. De aquí resulta la dificultad de conocer muchas veces su verdadera opinión, pues no se alcanza fácilmente si la adopta o si la deja a la responsabilidad de los personajes que introduce en sus diálogos.

78. Esta dificultad se aumenta a causa de que encubría bajo el misterio una parte de sus doctrinas, imitando a los pitagóricos, que tenían una explicación para el público y otra para los iniciados, con lo cual, si bien los dejaba en la obscuridad sobre varios puntos, evitaba al menos el que se le obligase, como a Sócrates, a pagar su filosofía con un vaso de cicuta.

79. De esta obscuridad se han quejado muchos, entre ellos Fontenelle, quien además pretendía encontrar en el filósofo no pocas contradicciones. Esto no es extraño si se reflexiona que cuando se fluctúa || o se aparenta fluctuar entre doctrinas opuestas es fácil que los escritos ofrezcan cierta variedad que se acerque a la contradicción. Antes que el filósofo francés, le había hecho el mismo cargo Cicerón, bien que en boca del epicúreo Veleyo (*De Natura Deorum*, l. 1.º). «Largo sería, dice, el contar las variaciones de Platón.» *Iam de Platonis inconstantia longum esset disserere.*

80. A semejanza de muchos filósofos de la antigüedad, admitía Platón la eternidad de la materia; pero explicaba la formación del universo como obra de una inteligencia infinita. En la importancia que daba a las matemáticas se ve que alcanzaba cuán necesarias son para el estudio de la naturaleza; conocida es la inscripción de la puerta de su escuela: «No entre aquí el que ignore la geometría.»

81. La inmortalidad del alma se halla sostenida con ca-

lor y elocuencia en los escritos de este filósofo: calcúlese cuál sería el efecto de sus palabras por lo que Cicerón nos refiere de Cleombrato de Ambracia, quien, habiendo leído el libro de Platón sobre esta materia, concibió tal deseo de pasar a la otra vida, que desde un muro muy alto se precipitó al mar: *Quem ait (Callimacus) cum ei nihil adversi accidisset, e muro se in mare abiecisse, lecto Platonis libro.* || (*Tusculane*, l. 1.º, § 34.) En algunos pasajes habla de la metempsicosis, o transmigración de las almas, que habría aprendido en las escuelas de Oriente y de Italia. También se pudiera dudar si ésta era su opinión, o solamente una de tantas teorías como pone en escena.

82. Las doctrinas morales de Platón son las de Sócrates; y, a más de la sanción de la conciencia y de su origen divino, señala premios y castigos en la vida futura.

83. El alma, según Platón, no sólo existirá después del cuerpo, sino que existía antes que él; por manera que sus ideas actuales son recuerdos de un estado anterior a su unión con la materia organizada.

84. Sin ser escéptico ni idealista, pudo Platón dar lugar a que el escepticismo y el idealismo se desarrollasen en los tiempos posteriores: el escepticismo, a causa de que en sus escritos se hallan razones en pro y en contra de todo, y propuestas en tal forma que no siempre se descubre a cuál da la preferencia; el idealismo, porque, llevando hasta el refinamiento su ideología espiritualista, parece a veces olvidarse de la realidad de la materia. Para comprender esto es preciso tener noticia de lo que él llamaba ideas. ||

85. Las ideas del sistema de Platón no eran simples especies o conceptos de las inteligencias; no eran meros tipos que hubiesen servido para la formación de las cosas, ni tampoco seres débiles y pasajeros que tuviesen una existencia fugitiva; por el contrario, las ideas eran lo que en el mundo hay de real, de necesario, de absoluto; eran al propio tiempo origen del conocimiento y de la realidad, eran tipo y causa de todo lo que existe en el universo.

86. En esta doctrina se descubre un extraordinario esfuerzo contra el sensualismo; un deseo de levantar la ciencia a un orden absoluto, necesario, superior a los pasajeros fenómenos de la sensibilidad, notándose una grande elevación de ingenio en el consignar la parte fija, invariable, eterna, que se halla en el mundo de la razón. Pero, según cómo se la interprete, puede dar ocasión a graves errores; y he aquí uno de los puntos en que se echan de menos la claridad y precisión en las obras de este filósofo.

87. La doctrina de Platón es incontestable si se limita a señalar la línea, mejor diremos, el abismo, que separa de la esfera sensible la racional, la necesidad de admitir un

orden de ideas absoluto que no nazca de los fenómenos individuales y contingentes del espíritu, sino que sea su regla y criterio (véase || *Ideología*, cc. III y XIII) [vol. XXI]. Es incontestable también si afirma que las verdades ideales deben tener un fundamento real, y que la necesidad del mundo racional no se explica en no buscándola una fuente superior a las razones individuales (ibíd. y *Filosofía fundamental*, l. 4.°, cc. XXIII y siguientes) [vols. XXI y XVIII]. Esto es verdadero, es cierto; esto no han podido destruirlo Condillac y sus discípulos; la escuela sensualista ha sido vencida en los tiempos modernos como lo fué en los antiguos: entonces como ahora, el espíritu humano no ha consentido que se le arrebatasen sus más altas prerrogativas. Pero ¿dónde busca Platón la necesidad. la realidad de las ideas, de los tipos de todas las cosas? ¿En la inteligencia divina? Entonces su doctrina es incontestable también. En el ser infinito se halla la razón, el tipo, la causa de todo ser finito, así en el orden ideal como en el real; allí está la fuente no sólo de la realidad, sino también de la posibilidad. Nada existiría, nada sería inteligible, nada posible, si no existiera Dios.

Si Platón tomase las ideas en este sentido, bien pudiera decir que son absolutas, necesarias, eternas, tipo y causa de todas las cosas, fuente de toda verdad y realidad; pero si por ideas entiende seres distintos e independientes del ser infinito, su teoría es insostenible. ¿Cómo puede haber nada necesario fuera del ser || absolutamente necesario? ¿Cómo puede haber nada real independiente de la realidad infinita? ¿Cómo puede haber una luz de los entendimientos independiente de la infinita inteligencia? Si las ideas son absolutas y necesarias, cada una de por sí será Dios; y Platón cae en un politeísmo ideal, y se verá precisado a admitir muchedumbre de dioses, no subordinados entre sí, sino todos necesarios e infinitos.

La subsistencia de las ideas independientemente de Dios parece no estar de acuerdo con sus doctrinas respecto al origen del mundo. En efecto: supuesto que mira al universo como obra de la inteligencia divina, debe convenir en que Dios tenía en su entendimiento *ideas* de lo que hacía; si, pues, se ha hecho todo con arreglo a los tipos eternos de que nos habla Platón, dichos tipos estaban en el entendimiento divino. Decir que la misma inteligencia de Dios recibe su luz de las ideas absolutas considerándolas como seres distintos a los cuales se conforma, es la más extravagante de las ficciones; porque si hallamos en el ser necesario las ideas con que hace las cosas, ¿por qué hemos de buscar a estas ideas un ulterior origen en algo distinto del ser necesario? ¿Buscamos necesidad? Allí está. ¿Buscamos ple-

nitud de ser? Allí está. ¿Buscamos infinita inteligencia? Allí está. ¿Buscamos unidad donde se halle el principio, origen y vínculo de todas las verdades? Allí está. ¿Con qué razón, pues, saldríamos || del ser infinito e imaginaríamos otros independientes de él?

88. Las teorías morales de Platón son sublimes; baste decir que hace consistir la virtud en la imitación de Dios. No es tan feliz cuando desciende a la práctica: en su famosa *República* se hallan cosas que ruborizan, y a sus *Diálogos* los ha llamado Jefferson libelos contra Sócrates.

89. El bello ideal de su política era la absorción del individuo por la sociedad, la cual habría llegado a su más alta perfección cuando todo fuese común, inclusas las mujeres. «El Estado más perfecto, dice Platón, será aquel en el cual se practique más al pie de la letra y cumplidamente el antiguo adagio de que todo es realmente común entre los amigos. Dondequiera que suceda, o deba suceder un día, que sean comunes las mujeres, los hijos, los bienes, empleándose todo el cuidado posible a fin de que desaparezca del trato de los hombres hasta la palabra propiedad, de modo que lleguen a ser comunes, en cuanto sea dable, aun las cosas que la naturaleza ha concedido al hombre en propiedad, como los ojos, los oídos, las manos, hasta tal punto que todos los ciudadanos crean obrar, oír, ver en común, y aprueben o censuren todos unas mismas cosas, y sus penas y placeres || tengan unos mismos objetos; en una palabra, dondequiera que las leyes se propongan hacer al Estado perfectamente *uno*, allí hay el colmo de la virtud política y las leyes no pueden tener dirección mejor. Ese Estado, ya sea morada de dioses o hijos de dioses, es la mansión de la más cumplida felicidad.» *(De las leyes,* l. 5.º)

90. Las ideas de Platón sobre la esclavitud y todo lo concerniente a la organización de la sociedad se resienten del espíritu de su tiempo: se experimenta una impresión desagradable al encontrar ciertas doctrinas y sistemas en los escritos de un varón tan eminente (véase *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, tomos I y II) [vols. V y VI]. ||

XVIII

ARISTOTELES

91. Al lado de Platón merece un lugar preferente su insigne discípulo Aristóteles. Nació en Estagira de Tracia por los años de 382 antes de la era vulgar. Su nombre va unido al de Alejandro Magno, de quien fué preceptor. Alejandro solía decir que a su padre le debía el vivir y a su maestro el vivir bien.

92. Aristóteles fué discípulo de Platón por espacio de veinte años, y éste le distinguía entre los alumnos; conociendo sus grandes talentos llamábale la mente, el alma de su escuela. Su ingenio extraordinario no era a propósito para seguir a ciegas el camino trazado por su maestro; fundó, pues, una nueva escuela, llamada de los peripatéticos, porque tenía la costumbre de enseñar paseando, en un lugar llamado Liceo. ||

93. El genio de Aristóteles no era poético como el de Platón; inclinábase a lo pasivo y práctico, y, por consiguiente, propendía a los términos medios. Sus escritos son cultos, elegantes, modelo de estilo filosófico; pero carecen de aquellos arranques que distinguen a Platón, aproximándole a los poetas. Quizás contribuyó algún tanto a moderar el espíritu y el estilo de Aristóteles el vivir mucho tiempo en una corte, a la vista de negocios: tal realidad encierra escasa poesía. Como quiera, se nota en las obras de Aristóteles la especulación metafísica combinada siempre con la observación: se eleva a la región de las ideas, y allí excogita sus famosas categorías; pero no se desdeña de bajar a la tierra y escribir la historia de los animales. La diversidad de estas obras indica el espíritu de combinación, característico de Aristóteles.

94. Probablemente ningún filósofo antiguo ni moderno ha ejercido una influencia igual a la de Aristóteles, pues que ya desde su tiempo modificó en gran manera el curso de las ideas y ha venido conservando su ascendiente hasta nuestros días. Sin embargo, podemos conjeturar con harto fundamento que si él resucitase para revisar sus obras, se quejaría de graves variaciones que en ellas se habrán hecho. Estropeadas por la polilla y la humedad, a causa de haber estado ocultas ciento treinta años, fueron restauradas y corregidas || primero por Teyo Apelicón, y después, en Roma, por Tiranio y Andrónico en tiempo de Sila; ¿y quién

es capaz de decir lo que pudieron hacer manos extrañas y que tal vez en muchos casos no entenderían el manuscrito, ora por estar borrado, ora por lo recóndito de su filosofía? Posteriormente, con el transcurso de veinte siglos, han debido de sufrir considerables averías. Hay graves dudas sobre varias obras que se le atribuyen, y que algunos críticos tienen por apócrifas; y, por otra parte, nos faltan algunos de sus trabajos, cuya memoria nos ha conservado la antigüedad. Cicerón inserta un magnífico pasaje de Aristóteles sobre la existencia de Dios que no se halla actualmente en las obras de este filósofo.

95. La ideología de Aristóteles se diferencia mucho de la de Platón. El filósofo de Estagira no admite las ideas innatas, y, por consiguiente, no explica el conocimiento como una reminiscencia. Asienta el principio de que todos nuestros conocimientos vienen de las sensaciones: nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu;* y al alma antes de recibir sensaciones la considera como una tabla rasa en que nada hay escrito: *Sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.* Sin embargo, Aristóteles no es un verdadero sensualista: su ingenio era demasiado alto || para contentarse con la filosofía de Locke y Condillac.

Por medio de las sensaciones se despierta en el alma una actividad independiente de ellas, de un orden superior al sensible, la cual eleva los materiales de la sensación a la esfera intelectual y engendra las ideas. El criterio de la verdad no está en los sentidos, sino en el entendimiento; las reglas del mundo intelectual no se confunden con los fenómenos sensibles. Cada sentido de por sí presenta el objeto externo bajo el aspecto correspondiente; pero estos aspectos, a más de estar limitados a la esfera del sentido que los percibe, son puramente individuales, y de aquí la necesidad de un receptáculo donde se una y coordine esta variedad de impresiones. A esto sirve el sentido o sensorio común, facultad superior a los sentidos particulares y que forma, por decirlo así, un conjunto de lo que éstos le transmiten por separado. Mas con esta reunión no se ha llegado todavía a objetos puramente inteligibles ni a la percepción intelectual de los sensibles, y he aquí la necesidad del entendimiento, facultad del alma que nos hace conocer las cosas no sensibles y que nos da la percepción *intelectual* de las sensibles. Estos conceptos puros, versen sobre objetos incorpóreos o corpóreos, sobre realidades o abstracciones, son las ideas, las que se distinguen esencialmente de las sensaciones. Hay, pues, una gravísima || diferencia entre la teoría de Aristóteles y la de los sensualistas. Estos dicen: «Todo lo que hay en el alma es sensación, actual o recordada, pri-

mitiva o transformada; pensar es sentir.» Aquél dice: «Las sensaciones son necesarias para despertar la actividad del alma; pero esta actividad es muy superior a las facultades sensitivas. Por ella conocemos lo no sensible y percibimos *intelectualmente* lo sensible. El criterio de la verdad no está en los sentidos, sino en el entendimiento; las reglas de los fenómenos intelectuales son diferentes de las que rigen en los sensibles: el sentido percibe lo individual, el entendimiento lo universal.»

96. Aristóteles conviene con Platón en distinguir de las sensaciones las ideas y en poner en éstas el verdadero objeto del entendimiento; pero no lleva las cosas hasta el punto de convertir las ideas en seres subsistentes: las mira como productos de una actividad que obra con sujeción a las leyes del orden intelectual. Respecto a los objetos corpóreos, las sensaciones son la materia y los conceptos la forma; respecto a los incorpóreos, las sensaciones no son la materia, sino fenómenos excitantes de la actividad intelectual. ||

97. La variedad de formas universales que la actividad intelectual engendra y que aplica a los objetos se pueden reducir a ciertas clases, que Aristóteles llama categorías; son diez: substancia, cantidad, relación, cualidad, acción, pasión, lugar, tiempo, posición y hábito. Según Aristóteles, se podían ofrecer sobre un objeto las cuestiones siguientes: *Quid est, quantum, ad quid (refertur), quale, quid agit, quid patitur, ubi est, quando, quo situ, quo modo*. Las ideas correspondientes a estas cuestiones forman las categorías.

98. Un filósofo que de tal modo analizaba las ideas debía inclinarse al examen de las leyes del entendimiento, y he aquí por qué Aristóteles fué tan profundo y sutil dialéctico, llevando este arte a una altura muy superior a la que tuviera en las escuelas anteriores. Consideró la lógica como el instrumento, órgano de todas las demás ciencias, ocupándose muy particularmente en explicar la naturaleza y las formas del raciocinio, entre las cuales figura en primera línea el silogismo. Según Aristóteles, hay en nosotros dos especies de conocimiento: uno inmediato, otro mediato; el primero se refiere a los principios o axiomas, verdades indemostrables a que el entendimiento asiente sin necesidad de prueba; el segundo tiene por objeto las verdades ligadas con los axiomas y || cuyo enlace no se nos ofrece a primera vista, sino que necesitamos sacarle por el raciocinio. Este se forma de juicios, los que a su vez se componen de ideas, y así Aristóteles analiza los juicios y las ideas para llegar al conocimiento completo del raciocinio. Como las palabras tienen tan íntima relación con las ideas, el profundo dialéctico no descuidó este ramo importante, examinando la ex-

presión de las ideas y de los juicios en los términos y proposiciones. Así, la lógica de Aristóteles forma un completo cuerpo de ciencia, cuya ingeniosa trabazón no han podido menos de admirar los filósofos que le han sucedido. Sea cual fuere el juicio que se forme sobre su utilidad en la práctica, siempre es necesario convenir en que éste es un monumento que honra al entendimiento humano y que ha contribuído poderosamente a los adelantos ideológicos.

99. La cosmología de Aristóteles es también un sistema íntimamente trabado, aunque deja mucho que desear bajo diferentes aspectos. Su espíritu observador no podía satisfacerse con las teorías idealistas de Platón, ni su elevado genio podía contentarse con las mecánicas descripciones de Demócrito; así, ni admitió con el último la combinación atomística, ni afirmó con el primero que el mundo corpóreo fuese una imagen de las ideas en las cuales se encontraba || la verdadera realidad. Excogitó su materia y forma, y con ellas se propuso explicar el mundo.

100. La materia no es, según Aristóteles, un conjunto de átomos; la forma no es la disposición de éstos en el espacio; si tal fuera su teoría, se confundiría con la de Demócrito. La materia por sí sola no es el cuerpo, pero es un principio que entra en todos los cuerpos; carece de actividad, pero, en cambio, es una potencia universal para recibir todas las formas. La materia existe, mas no sola, sino en cuanto está unida a la forma que le da el acto, y junto con ella constituye la naturaleza. La forma es lo que actúa a la materia, la que uniéndose a ella la hace ser, y ser tal cosa; la forma no existe separada de la materia; ella en sí no es más que acto de la materia, de la cual necesita como de un fondo, de un *substratum,* donde se asiente y a que comunique su actualidad. Esta es la que se llama substancial, a diferencia de las accidentales, que consisten en cierta disposición de las partes o en otras modificaciones que no afectan la íntima naturaleza del cuerpo. La tierra combinada con otros elementos da una planta, ésta se transforma en madera, ésta en carbón, éste en ascua, ésta en ceniza: el fondo común que va pasando sucesivamente por las naturalezas de tierra, de planta, de carbón, de fuego, de ceniza, es la materia; || el acto que da a esa potencia la naturaleza de las cosas en que se va convirtiendo es la forma substancial. El resultado es el cuerpo. Sin alterarse la naturaleza de la madera es capaz de recibir la figura de escaño, mesa o silla; puede estar en quietud o en movimiento; húmeda o seca, caliente o fría: estas modificaciones se llaman accidentes o formas accidentales, a diferencia de la substancial, que lleva consigo la naturaleza nueva.

101. Esta teoría es menos idealista que la de Platón y

menos mecánica que la de Demócrito. Aristóteles no hace de las formas unas ideas subsistentes en sí mismas; pero tampoco considera los cuerpos como simples conjuntos de partes. La diferencia entre ellos no resulta de la de una forma ideal, separada y subsistente en sí; pero tampoco consiste en el diverso modo de la colocación de los átomos. Los cuerpos, aun suponiéndolos con una disposición idéntica de partes, se distinguen por sus esencias particulares que resultan de la respectiva forma substancial.

102. Al renacer en Europa la filosofía atomística o corpuscular fué muy ridiculizado el sistema de Aristóteles; sin embargo, la reflexión y la experiencia han enseñado que tampoco se explica el mundo por la diversa posición de los átomos. Leibniz observó || que las teorías mecánicas no bastaban a las necesidades de la física, y en nuestros tiempos, lejos de que gane terreno la filosofía corpuscular, hay una tendencia hacia las teorías dinámicas, las que, exageradas, conducen al idealismo.

103. De la unión de la forma con la materia resultan los cuerpos; pero entre éstos hay un orden: los unos son primitivos, los otros son compuestos; aquéllos son los elementos, éstos el resultado. Los elementos son cuatro: agua, aire, tierra y fuego. La tierra y el agua son pasivos; el aire y el fuego, activos. Todos los cuerpos sublunares se forman de la combinación de estos cuatro elementos; mas para los celestes se necesita otro superior, del cual se componen los astros.

104. Según Aristóteles, el mundo es eterno, no sólo en cuanto a la materia, sino también a su forma, bien que dependiente de Dios en su movimiento.

105. El alma humana es distinta de los cuerpos, y la llama *entelechia*, palabra griega que, según Cicerón, viene a significar moción continua y perenne: *Quasi quamdam continuatam et perennem motionem. (Tusculane.* l. 1.º) Parece que Cicerón, tan versado || en la lengua griega y que tuvo la ventaja de conocerla viva, debió comprender el genuino sentido de la palabra *entelechia;* no obstante, son muchos los críticos que no lo creen así, y opinan que no significa movimiento, sino cosa que es fin o finalidad, por manera que Aristóteles quiso expresar que el alma es un ser completo, acabado, fin del cuerpo y que preside a su organización. Como quiera, es cierto que Aristóteles consideraba el alma como un ser distinto del cuerpo, no como un resultado de la organización, sino como un principio de la misma; la materia no le daba nada, lo recibía todo de ella.

106. ¿Admitía Aristóteles la inmortalidad del alma? Desde luego se puede asegurar que, según las doctrinas de este filósofo, la muerte del cuerpo no implica la del alma,

pues que no la miraba como el resultado de la organización, sino como el principio de la misma. Pero esto no basta para dejar en salvo la verdad, y según parece no está bastante clara sobre este punto la mente del filósofo. Pretenden algunos que Aristóteles no admitía la personalidad del alma sino durante la vida actual, y que en terminando ésta se confundía en no sé qué entendimiento universal como una gota de agua en el océano. Esta es una explicación que me parece indigna de un genio tan eminente; pero la experiencia enseña que || la razón abandonada a sí sola cae en los mayores extravíos.

107. Al fin de sus días Aristóteles fué perseguido como sospechoso de impiedad, por lo cual tuvo el disgusto de morir fugitivo de su patria. Fácil es comprender que un entendimiento como el de Aristóteles no se satisfacía con la religión idólatra; pero sería injusto acusarle de ateísmo. Sabido es que probaba la existencia de Dios por la necesidad de un primer motor, y, aunque no siempre se exprese con la debida claridad, resulta de sus obras que miraba a Dios como un ser necesario, inteligente, distinto del universo y causa del movimiento. Si tuviésemos completas las obras de Aristóteles, conoceríamos su mente con mayor certeza; mas por lo que de sí arroja un precioso pasaje que de ellas nos ha conservado Cicerón, se deja entender que las ideas de este filósofo sobre Dios como ordenador y gobernador del mundo eran muy claras y fijas. He aquí sus palabras: «Si hubiese debajo de la tierra gentes que hubieran vivido en cómodas y espléndidas habitaciones, adornadas con estatuas y cuadros y provistas de cuanto suelen disfrutar los que son tenidos por dichosos, y que sin haber salido nunca a la faz de la tierra, y habiendo oído hablar de dioses, salieran a esta superficie en que nosotros moramos; al ver la || tierra, el mar, el cielo, la magnitud de las nubes, la fuerza de los vientos, el tamaño y la hermosura del sol, su fuerza activa, la difusión de su luz por el firmamento; y de noche la bóveda celeste tachonada de astros, las fases de la luna, ora creciente, ora menguante, y todos estos movimientos periódicos, ordenados, permanentes, inmutables, por cierto que al contemplar semejante espectáculo dirían que hay dioses y que el universo es obra de los dioses.» (*De Natura Deorum*, l. 2.°) ||

XIX

CINICOS

108. Las escuelas de Platón y Aristóteles no fueron las únicas que resultaron del movimiento intelectual provocado por Sócrates. Después de este filósofo vemos que hormiguean las sectas, como no podía menos de esperarse atendido el carácter curioso y disputador de los griegos. Algunas de estas escuelas no se pueden considerar como emanadas de las doctrinas de Sócrates, pues las hay que están en absoluta contradicción; pero todas son hijas en cierto modo del impulso comunicado al espíritu griego por el genio de aquel hombre extraordinario.

109. Los que se distinguieron en la exageración del principio de Sócrates fueron los cínicos. Su fundador, Antístenes, empezó a enseñar en un lugar llamado Cinosarges, o templo del Perro Blanco; de aquí se los llamó cínicos: perros, nombre que además || se granjearon por su lengua mordaz y sus maneras desvergonzadas.

110. Sócrates había establecido que el bien supremo es la virtud y que a ésta debe posponerse todo; pero su discípulo Antístenes exageró o más bien adulteró esta verdad, diciendo que el hombre sólo debe cuidar de la virtud, despreciando todo lo demás, inclusas las consideraciones de buena crianza. Empezó, pues, por vestirse pobremente, se dejó crecer la barba y, armándose de cayado y zurrón, emprendió la vida filosófica. Su discípulo Diógenes vive en un tonel y allí recibe a Alejandro. «¿Qué quieres de mí?», le dice el conquistador. «Nada; sólo que te apartes, pues me quitas el sol.»

111. ¿Quién duda que el hombre debe perderlo todo antes que la virtud, y que las riquezas, los honores, los placeres son objetos deleznables, indignos de nuestro amor? Pero inferir, como los cínicos, que nuestras casas deben ser un tonel, nuestros vasos la mano, y que para las necesidades de la vida no debemos atender a las relaciones sociales, es una exageración no prescrita por la virtud. Esta, llevada a un alto punto, puede ciertamente conducir a un desprendimiento heroico, a pobreza absoluta, a privaciones y sacrificios de toda especie; pero nunca traspasa || los debidos límites, olvidándose de lo que disponen la prudencia y la decencia; una virtud imprudente e indecente no sería virtud.

112. Bajo las exageraciones cínicas se ocultaba un gran

fondo de orgullo; la vanidad de despreciarlo todo es una vanidad peligrosa. Bien habló el que dijo al cínico que hacía ostentación de sus harapos: «Al través de las roturas de tu vestido descubro tu vanidad.»

113. Las exageraciones sistemáticas conducen a la locura. La escuela cínica, después de haber pasado por Crates, que vende todos sus bienes y los distribuye entre los pobres, dando un bello ejemplo de desinterés, continúa por Metrocles y acaba en Menipo y Menedemo. Este último andaba por las calles gritando que había venido del infierno para observar la vida de los hombres y dar noticia de las malas acciones a las deidades infernales. ||

XX

ESCUELA CIRENAICA

114. Arístipo, indigno discípulo de Sócrates, pero digno antecesor de Epicuro, fundó la escuela de Cirene, o cirenaica. Según ésta, el único criterio de la verdad se halla en las emociones internas. *Cyrenaicorum, qui praeter permotiones intimas, nihil putant esse criterii.* (Cicerón, I *Acad.*, libro 2.°, § 46.) El origen de nuestros conocimientos es la sensación; el fin del hombre es la felicidad, y ésta consiste en el placer. Era rico, y empleaba su fortuna en proporcionarse una vida conforme a su filosofía. No admitiendo diferencia entre el bien y el mal, buscaba únicamente los goces. Tal ejemplo es contagioso; su fácil teoría parece que se arraigó en su propia casa; allí nació el hedonismo o doctrina voluptuaria, explicada sistemáticamente por su nieto, enseñado por su propia madre, Arete, hija de Arístipo. ||

115. A todas las doctrinas que proclaman el deleite como bien supremo les conviene que no haya Dios y acaban por negarle; no es, pues, de extrañar que los discípulos de Arístipo cayesen en el ateísmo. De esa escuela salió Teodoro de Cirene, llamado el ateo.

116. Sin embargo, no debemos inferir que todos los filósofos de Cirene se extraviaran hasta tal punto; Arístipo, su fundador, fué discípulo de Sócrates, y los errores del discípulo no podían destruir de repente todas las doctrinas del maestro.

117. Hegesias es contado entre los alumnos de la escuela cirenaica; pero este filósofo no debió de satisfacerse mucho con el hedonismo de sus maestros, pues que tan al vivo

pintaba los males de la vida y las ventajas de la muerte. Se dice que el rey Tolomeo le prohibió hablar de esto en las escuelas, porque a consecuencia de sus doctrinas muchos se suicidaban. Lo refiere Cicerón: *A malis igitur mors abducit, non a bonis, verum si quaerimus; hoc quidem a Cyrenaico Hegesia, sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolomeo prohibitus esse dicatur illa in schelis dicere: quod multi his auditis mortem sibi ipsi consciscerent.* (*Tusculane*, l. 1.°, § 34.) ||

XXI

ESCUELAS DE ELIS Y ERETRIA

118. Fedón de Elis fundó la escuela llamada elíaca. Fué discípulo de Sócrates, cuyas doctrinas contribuyó a difundir. Sucedióle Plistano, y a éste Menedemo de Eretria, que fundó la secta llamada de los eretríacos; pensaban como Herilo, pero amplificaban su doctrina. *A Menedemo autem, quod is Eretria fuit, eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum, et mentis acie quea verum cerneretur. Herilli similia, sed, opinor, explicata uberius et ornatius.* (Cicerón, I, Acad, § 42.) ||

XXII

ESCUELA DE MEGARA

119. La escuela de Megara fué fundada por Euclides, a quien no se debe confundir con el famoso geómetra que un siglo después llevó el mismo nombre. Fué discípulo de Sócrates, y nada menos que con peligro de la vida. Cuéntase que, estando prohibido a los habitantes de Megara entrar en Atenas bajo pena de muerte, iba él, sin embargo, todas las noches, vestido de mujer y teniendo que andar más de mil pasos. La afición a la filosofía se trocó bien pronto en prurito de disputas; el arte dialéctica que hemos visto nacer en Elea se refinó en Megara; sus filósofos se distinguieron en esta parte hasta el punto de merecer el renombre de disputadores. ||

XXIII

PIRRONICOS

120. ¿Quién creyera que el escepticismo pudo nacer de una idea virtuosa? He aquí, sin embargo, cómo fué conducido Pirrón de Elea a un extremo tan deplorable. Empezó por encarecer la importancia de la virtud y la necesidad de dedicarse a ella exclusivamente, dejando inútiles investigaciones que no podían conducirnos al conocimiento de la verdad. Hállanse en esta doctrina las dos máximas de Sócrates: 1.ª, la virtud es el supremo bien; 2.ª, sólo sé que no sé nada. Mas Pirrón insistió mucho en la última; trató de apoyarla con su dialéctica, no advirtiendo que al minar toda verdad minaba toda virtud, pues que la virtud es también una gran verdad. Pero el filósofo se había ido engolfando en su sistema y el amor propio no retrocede fácilmente; aceptó, pues, las consecuencias de sus principios; en la ruina de la verdad envolvió la virtud y acabó por negarlo todo. || ¿Cuál fué entonces su doctrina sobre la conducta humana? «Es difícil, decía, el despojarse totalmente de la naturaleza»; y así dejaba por única regla el vivir conforme a la misma. ¿Qué se infería de esto? Si no hay verdad absoluta no hay moral; sólo hay apariencias, entre las cuales descuellan las sensibles; de aquí a la teoría del placer no hay más que un paso, por manera que una filosofía que empieza por una exageración de la moral acaba en el cieno de la corrupción.

121. El escepticismo, cuya cuna hemos hallado en Elea, se desenvuelve en la escuela de Pirrón y de su discípulo y amigo Timón, a quien se atribuye el haber excogitado diez argumentos para combatir toda verdad, o sean diez motivos de duda. Todavía encontraremos posteriormente las ramificaciones de esta escuela. Ya la hemos visto nacer entre los primeros eleáticos (XV) y la veremos continuando hasta nuestros días. ||

XXIV

EPICUREOS

122. La doctrina cirenaica dió sus frutos: el hedonismo de Arístipo quedó como una mala simiente para emponzoñar a las escuelas. Su más famoso propagador es Epicuro, que vivía por los años de 300 antes de la era cristiana.

123. La filosofía de Epicuro tuvo muchos secuaces; nada más natural: es cómoda. El mérito de este filósofo era escaso; si se hubiese dirigido al entendimiento no habría sido capaz de fundar escuela; pero ¿quién no la funda si quiere halagar las pasiones?

124. Epicuro, que tal preferencia daba a los sentidos, era, sin embargo, muy ignorante en las ciencias físicas: *Totus alienus.* (Cicerón, *De finibus,* I.) Siguió a Demócrito en la teoría de los átomos o corpuscular; pero, queriendo mejorarla, la estropeó: *Ut ea* || *quae corrigere vult, mihi quidem depravare videatur.* (Ibíd., I.) No podía ser buen físico quien desdeñaba la geometría y aconsejaba a su amigo Polieno que procurase olvidarla (ibíd.). Se gloriaba de no haber tenido maestro: para ser ignorante no se necesita.

125. La lógica de Epicuro no era una ciencia, era un conjunto de reglas: *cánones;* por esto no la llamó dialéctica, sino canónica. Como no admitía más que sensaciones, toda su lógica se limitaba a dirigir éstas. El criterio de la verdad lo ponía en los sentidos: Epicuro no reconoce orden intelectual.

126. Algunas veces habla de los dioses; pero en tal filósofo este lenguaje es un sarcasmo. Para él sólo hay materia y movimiento: lo demás es nada. Los negaba en la realidad; los dejaba de palabra: *Re tollens, oratione relinquens Deos.* (*De Natura Deorum,* l. 1.°)

127. Como quiera, Epicuro tuvo buen cuidado de negar la providencia de los dioses, para el caso que existieran. «Un ser eterno y feliz, dice, ni tiene pena ni la da; ni se indigna ni ama.» (Cicerón, *De finibus,* l. 1.°) Con esta doctrina fácilmente se infiere a qué se reduce, según Epicuro, la vida futura: a nada; la muerte es el fin de todo. ||

128. La moral corresponde a la metafísica; el edificio al cimiento. Para Epicuro el bien es el placer, el mal el dolor; gozar del primero y huir del segundo: he aquí toda su moral. Honesto, inhonesto, lícito, ilícito, deber, obligación, virtud, vicio; todo se convierte en palabras sin sentido. El

filósofo las usa algunas veces, y hasta parece que intente encubrir lo repugnante de sus doctrinas encomiando a la virtud; pero pronto se olvida de su designio y cae de nuevo en el lugar que le corresponde: el lodo.

129. ¿Qué importa el recomendar la templanza cuando esta recomendación no tiene más objeto que el placer mismo? El epicúreo dice: «Gozad con moderación para que podáis gozar por más tiempo y mejor»; pero el destemplado dirá: «Si no hay más regla que el placer, quiero calcular a mi modo el valor de su cantidad y calidad»; y es temible que muchos, aun cuando conozcan que abrevian su vida con el desorden, repitan la famosa frase: *Corta y buena.* Además, suponiendo que Epicuro llegase a formar un sabio a su manera, el tipo de su perfección ideal sería un buen calculador en todo lo que atañe a salud y comodidades; así los hombres morales por excelencia serían los más sanos y gordos: *Epicuri de grege porcos,* dijeron con verdad los antiguos. ||

130. El íntimo amigo de Epicuro, su discípulo predilecto, fué Metrodoro. Este, según nos dice Cicerón, se indignaba contra su hermano Timócrates, porque dudaba de que toda la felicidad consistiese en el vientre: *Quod dubitet omnia quae ad beatam vitam pertinent ventre metiri. (De Natura Deorum,* l. 1.°, § 40.)

Para oprobio de la escuela de Epicuro se ha conservado en las obras de Plutarco un fragmento de la carta a que alude Cicerón: «¡Oh qué gozo, qué gloria para mí el haber aprendido de Epicuro el modo de contentar mi estómago! Porque en verdad, ¡oh Timócrates!, el bien soberano del hombre está en el vientre.» Quien tales cosas escribía a un hermano, ¿qué diría al estar en libertad entre sus amigos?

131. El ilustre romano se indignaba contra esta doctrina; su grande alma no podía ni tolerarla siquiera; y como además estaría viendo los estragos que hacía en las costumbres, agota contra ella los tesoros de su elocuencia; para formarse idea de Epicuro y su sistema es preciso leer a Cicerón. Tan pestilente doctrina debió de contribuir a la decadencia de Roma, pues sabemos por Cicerón que el retrato de Epicuro se hallaba en cuadros, en vasos y hasta en las sortijas. *Cuius imaginem non modo in tabulis nostri || familiares. sed etiam in poculis et in annulis habent. (De finibus,* libro 5.°)

132. El epicureísmo práctico es la obra de las pasiones: el teórico es un servicio que el entendimiento les presta: he aquí por qué le hemos visto resucitar en los tiempos modernos. ||

XXV

ESTOICOS

133. La escuela estoica, fundada por Zenón de Cítium y que tomó el nombre del pórtico en que éste enseñaba, se ha hecho célebre por la severidad de su moral. Adoptó el rigor de los cínicos, mas no su impudencia. Zenón fué discípulo del cínico Crates; pero se instruyó posteriormente en la escuela de Megara bajo la enseñanza de Estilpón, y en la platónica, oyendo primero a Jenócrates y después a Polemón.

134. Según los estoicos, nada hay bueno sino la virtud, nada malo sino el vicio. La virtud es la felicidad; el vicio la desdicha. La virtud es sabiduría; el vicio insensatez. El sabio o virtuoso, que para ellos significa lo mismo, es feliz, sean cuales fueren sus aparentes infortunios: si le atormentan en el potro, le meten en el toro de Falaris o le destrozan lentamente sus carnes, continuará dichoso: su ventura || es imperturbable; nada pueden contra ella los hombres; la conciencia es un cielo. Verdad es que, a más de la virtud y vicio, hay en el mundo otras cosas que parecen buenas o malas; mas los estoicos, temerosos de contaminarse, no les daban estos nombres, sino el de preferibles o posponibles; los de bien y de mal los reservaban a la virtud y al vicio.

135. El *sabio* de los estoicos es una especie de ser impasible, a quien nada puede perturbar. Todo lo tiene y nada puede perder, y así no teme; nada le falta, y así nada desea; las pasiones que se levantan en los demás hombres, el sabio las conserva encadenadas siempre, en todas ocasiones, en la próspera fortuna o adversa. La familia perece, los amigos mueren, la patria se hunde, el mundo se desploma; el sabio está sereno: el gozo retoza, la alegría se derrama, el dolor gime, la tristeza suspira, el asombro se petrifica, el terror se hiela y enmudece; el sabio continúa impasible.

¿Dónde está ese hombre? Entre los antiguos no se le encuentra; es un ser ideal que ellos concebían; nada más.

136. ¿Cuáles eran las doctrinas en que pretendían apoyar tanta virtud? Es sensible que tan bellos sentimientos no tuviesen por cimiento una sólida teoría. || ¿Cuál era el Dios de los estoicos? El fuego: uno de los cuatro elementos. ¿Qué era el alma? Una centella de fuego. ¿A qué condiciones está sujeto el ejercicio de su acción? La necesidad. El

hado *(fatum):* el alma, según los estoicos, no es libre. ¿Cuál es el porvenir que nos espera en recompensa o castigo? El alma, o muere con el cuerpo o vive sola por largo tiempo, a la manera de las cornejas, como dice con gracia Cicerón *(Tusculane,* l. 1.º).

Por manera que con un Dios corpóreo, un alma material, sin libertad ni vida futura, querían cimentar una moral tan severa: no es más difícil el levantar una pirámide como las de Egipto sobre un montón de arena.

137. El estoicismo continuó por algún tiempo aun después de haber aparecido sobre la tierra la religión cristiana: estoicos fueron Epicteto y el emperador Marco Aurelio. Por lo que nos ha quedado de los escritos de aquella época parece que el estoicismo se elevaba a mayor altura: ¿cuál es la causa? La influencia del cristianismo. A la sazón se leían ya por todo el mundo romano los Evangelios y demás libros del Nuevo Testamento, y Atenágoras y San Justino dirigían a los emperadores las apologías de la religión cristiana, Villemain, en su obra *De la filosofía estoica y del cristianismo,* ha hecho notables observaciones || en confirmación de esta verdad *(Misceláneas,* t. II).

138. La cosmología de los estoicos se reducía a explicar el mundo por la acción del fuego, materia pasiva, y fuego que da movimiento, acción, vida; helo aquí todo. Esto ni siquiera tiene el mérito de la novedad: lo hemos hallado en escuelas anteriores.

139. Su ideología estaba conforme con sus principios materialistas; no habiendo más que cuerpos, no hay más inteligencia que la sensación: toda la actividad del alma se dirige a ésta, y de aquí no puede pasar, porque fuera de esto no hay nada.

Sin embargo, ocupándose el alma de los materiales ofrecidos por la sensación, se forman varias clases de conocimiento: sus grados los explicaba Zenón con gestos. Abría la mano y mostraba el reverso de ella: «He aquí, decía, la representación: *visus.*» Encorvaba un poco los dedos: «He aquí el asenso: *assensus.*» Cerraba la mano y mostraba el puño: «He aquí la comprensión: *comprehensio.*» Con la mano izquierda cogía el puño de la derecha y le apretaba fuertemente: «He aquí la ciencia, patrimonio del sabio.» (Cicerón, I *Acad.,* l. 2.º) ||

140. El método de los estoicos era obscuro, sutil, como de quien descarna huesos o saca espinas con alfileres: *Nec more hominum acu spinas vellentium, ut stoici, nec ossa nudantium.* (Cicerón, *De finibus,* l. 4.º)

141. Su lógica abundaba de sutilezas; ocupándose sólo de la parte relativa al arte de disputar, se olvidaban de la inventiva.

142. No siempre estuvieron de acuerdo los discípulos de Zenón: profesaban con harta frecuencia opiniones encontradas, que no hay necesidad de exponer aquí. Se distinguen en esta escuela Perseo, Aristón, Herilo, Cleantes, descollando Crisipo, llamado la columna del Pórtico.

143. Los estoicos fueron poco felices en el arte de hablar. Zenón era tan frío que era capaz de apagar el fuego en quien lo tuviese: *Restinguet citius, si ardentem acceperit.* (Cicerón, *De finibus,* l. 4.°) Cleantes y Crisipo escribieron un arte retórica; de la de Crisipo dice Cicerón con mucho donaire: «Si alguien quiere aprender a callar, no debe leer otra cosa.» *Si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat.* (Ibíd.) ||

XXVI

LA ACADEMIA NUEVA Y LA NOVISIMA

144. Ya hemos visto cómo la escuela de Platón recibió el nombre de Academia; pero con el mismo título se designaron otras, bien que añadiéndoles los epítetos de vieja, media y nueva, o vieja, nueva y novísima, con relación a tres épocas principales.

145. La Academia vieja empieza en Platón, o más bien en Sócrates, quien inauguró el método de discutir en pro y en contra, absteniéndose de afirmar y diciendo que sólo sabía una cosa, y es que no sabía nada. Pero así por el nombre como por la forma puede ser mirado Platón como el fundador de la Academia, pues que con su talento, elocuencia y método constituyó una verdadera escuela y organizó un sistema filosófico en todas sus relaciones. La doctrina y método de Platón no se conservaron en Aristóteles, que impugnó en varios puntos las teorías de || su maestro, ni fué tan cauto como él en guardarse de afirmar o negar. Los fieles discípulos de Platón fueron Espeusipo y Jenócrates, quienes continuaron la escuela académica enfrente de la peripatética. Sucediéronles Polemón, Crates y Crantor.

146. Entre los discípulos de Polemón se contaba Zenón, el fundador de la escuela estoica, quien, proponiéndose introducir nuevas doctrinas, provocó la oposición de Arcesilas, resultando de aquí la Academia media. Según Cicerón, Arcesilas no disputaba por espíritu de contradecir ni por la vanidad de triunfar, sino movido por la obscuridad de las cosas, obscuridad que había obligado a Sócrates a confesar su ignorancia, y antes que a Sócrates a Demócrito, Anaxá-

goras, Empédocles y a casi todos los antiguos, quienes dijeron que nada podemos conocer, ni percibir, ni saber; que los sentidos son limitados, el espíritu débil, la vida corta; que estando la verdad oculta en un pozo profundo, según la expresión de Demócrito, todo lo regían las opiniones y las convenciones; y que así no quedaba lugar a la verdad, y todo se hallaba cubierto de tinieblas. Por lo cual, Arcesilas negaba la posibilidad de saber algo, ni aun aquello de Sócrates: «sé que nada sé», de donde infería que nada se debía afirmar, que a nada se debía asentir; que era necesario suspender siempre el juicio, calificando de || temeraria y torpe la conducta opuesta. Consecuente a su sistema, disputaba en pro y en contra de todo, con la mira de que, apareciendo la igualdad de razones en sentidos contrarios, fuera más fácil librarse de la tentación de afirmar. El método de Arcesilas no encontró por de pronto mucho séquito, pero se sostuvo con cierto brillo, merced a los talentos del fundador, que se distinguía por su agudeza de ingenio y admirable gracia en el decir.

147. Sucedióle Lacides; éste tuvo por discípulo a Evandro, quien fué maestro de Hegesino, cuyas lecciones recibió el famoso Carnéades, fundador de la nueva o más bien novísima Academia, por los años de 180 antes de la era vulgar.

148. Era Carnéades hombre de talento extraordinario, de mucha facundia y elegancia, y versado en todas las partes de la filosofía, en lo cual excedía al mismo Arcesilas. Sostuvo, como éste, que nada sabemos, ni aun sabemos que no sabemos; y cuando Antipatro le objetaba que al menos debíamos saber esto último, ya que en ello se fundaba la Academia, respondía Carnéades que la regla era general, sin excepción de ninguna clase, y, por tanto, que en la ignorancia de todo quedaba también envuelta la ignorancia de la ignorancia. Sin embargo, no se crea que || Carnéades estableciese la duda universal, a la manera de Pirrón; admitía probabilidades; sólo negaba la certeza, en lo cual opinaba tener lo bastante para la discusión filosófica y la conducta de la vida. Además, parece que no llevaba su severidad hasta el punto de Arcesilas: éste creía que el sabio no debe afirmar *nunca;* Carnéades a veces concedía que en ciertos casos la afirmación era permitida. *Carneades, nonnunquam secundum illud dabat; assentiri aliquando.* (Cicerón, I *Acad.*, § 21.) Esto era un paso importantísimo y separaba mucho a Carnéades de Arcesilas. Cicerón no aprueba esta reforma, y se inclina a creer que Carnéades no lo estableció así absolutamente y que trató la cuestión sin resolverla: *Hoc magis ab eo disputatum, quam probatum, puto.* (Ibíd., 24.) Y en verdad que no habría mucha lógica en esta concesión de Carnéades, porque siendo doctrina fun-

damental de su escuela el que no hay ninguna representación verdadera que no pueda ser imitada por otra falsa, no se concibe por qué se encontrarían casos en que la afirmación fuese legítima, a no ser que se destruya el cimiento de la Academia.

149. La escuela de Carnéades combatía hasta la misma dialéctica, comparándola con Penélope, porque deshacía a un tiempo lo que había tejido en otro. ¿Qué se necesita, preguntaban, para formar un montón? || ¿Bastan dos granos? No. ¿Tres? No. ¿Cuatro? No. Lo mismo, añadían, se puede preguntar sobre la riqueza y la pobreza, la fama y la obscuridad, lo mucho y lo poco, lo grande y lo pequeño, lo largo y lo corto, lo ancho y lo estrecho; y así decían que no es posible fijar nada, pues que por una degradación vamos retrocediendo delante de una serie de interrogaciones que no nos dejan descansar. «Me pararé, respondía Crisipo. —Párate en buena hora, replicaba Carnéades; respira, duerme si quieres; pero ¿de qué te sirve el reposo? Te despertarán y te encontrarás de nuevo con las preguntas. —Pero haré lo que un buen conductor: detendré los caballos si veo un precipicio; no responderé nada; callaré. —Bien está; pero callas lo que sabes o lo que no sabes: si lo que sabes, el silencio es orgullo; si lo que no sabes, caíste en la red.»

150. La dialéctica establece que toda proposición es verdadera o falsa: he aquí un ejemplo de las sutilezas con que Carnéades combatía este axioma. «Si dices que mientes, y en efecto es así, mientes y dices verdad, luego tenemos el sí y el no.» Esto es un juego de palabras, porque en tal caso se dice verdad respecto a la afirmación de la mentira, como un hecho anterior: el *sí* se refiere al acto de mentir; el *no*, a la falta de verdad en lo afirmado por la mentira. ||

151. Vivió Carnéades hasta edad muy avanzada, teniendo a su lado a su discípulo Clitomacho, hombre muy aficionado al estudio, muy laborioso y agudo como un cartaginés: *Acutus ut poenus*. La escuela académica continuó por Filón y Antíoco Ascalonita, a quienes oyó Cicerón, en cuyo tiempo estaba casi abandonada en Grecia: *Quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Graecia intelligo. (De Natura Deorum*, l. 1.º, § 5.) ||

XXVII

CICERON

152. Los romanos participaron muy tarde del movimiento filosófico: su carácter severo y amigo de empresas grandes hacía que desdeñasen los entretenimientos de las escuelas. Las costumbres, las leyes, el arte de la guerra, la extensión de su imperio, tales eran los objetos de su predilección. Sin embargo, la continua comunicación con los griegos llegó a quebrantar algún tanto aquellos indómitos caracteres; a pesar de la severidad de Catón, por cuyo consejo fueron echados de Roma los filósofos, se apoderó de los dueños del mundo el prurito de investigar y disputar: vencedores de la Grecia, fueron vencidos por su bella esclava.

153. Antes de Cicerón se había ya introducido en Roma la filosofía griega; pero faltaba un escritor que, dándole brillo, la popularizase. El grande || orador no había descuidado ninguna clase de estudios que pudiese contribuir a la perfección del arte de hablar; así es que, a más de los poetas y oradores, se había nutrido desde su juventud con la lectura de los filósofos griegos. Las turbulencias políticas que amargaron los últimos años de su vida le obligaron a buscar un consuelo en los ejercicios filosóficos; privado de lucir su elocuencia en el foro y en el senado, destituído de toda influencia en los negocios públicos y condenado a la obscuridad del hogar doméstico, donde le perseguía también la desgracia con la muerte de su hija Tulia, se consolaba de sus infortunios con el estudio de la filosofía y con fomentar en su patria el movimiento intelectual, ya que le era imposible enderezar la marcha de las cosas políticas. El propio lo indica así en diversos lugares, y al través de la severidad de sus doctrinas y elevación de carácter deja traslucir algún tanto la profunda tristeza que le devoraba. «Diré la verdad: mientras la ambición, los honores, el foro, la política, la participación en el gobierno me enredaban y ataban con muchos deberes, tenía encerrados los libros de los filósofos; sólo para precaver el olvido los repasaba leyendo algunos ratos, según que el tiempo me lo permitía; mas ahora, cruelmente maltratado por la fortuna y exonerado del gobierno de la república, busco en la filosofía un honesto solaz en mis ocios y un lenitivo a mi dolor.» *Ego || autem (dicam enim ut res est) dum me ambitio, dum honores, dum causae, dum reipublicae non solum cura, sed quaedam etiam*

procuratio, multis officiis implicatum et constrictum tenebat, haec inclusa habebam, et ne obsolescerent, renovabam cum licebat legendo. Nunc vero et fortunae gravissimo perculsus vulnere, et administratione reipublicae liberatus, doloris medicinam a philosophia peto, et otii oblectationem hanc honestissimam iudico. (II *Acad.*)

154. Si lícito fuera, debiéramos alegrarnos de las desgracias de Cicerón, ya que proporcionaron a las ciencias y a las letras tan insigne beneficio, dando origen a sus obras filosóficas. No fundó ninguna escuela, ni tenía tampoco semejante pretensión; sólo intentaba difundir en su patria las doctrinas de la filosofía griega, acabando con los malos traductores y hermanando la afición a la ciencia con el buen gusto en el estilo y lenguaje. La elocuencia, la elegancia, el bien decir, eran los objetos predilectos del grande orador; no puede olvidarlos ni aun en los laberintos de las cuestiones filosóficas: después de haber brillado en la tribuna quiere brillar en la cátedra. «Hasta nuestros días, la filosofía ha estado descuidada entre los latinos; faltóle el esplendor de las bellas letras; yo me propongo ilustrarla y propagarla: si en mis ocupaciones fuí útil en algo a mis conciudadanos, || deseo que, si es posible, les aprovechen mis ocios. La tarea es tanto más digna cuanto que, según dicen, hay escritos sobre esto muchos libros en latín, por autores de sana intención sin duda, mas no de bastante saber. Es posible que uno piense bien y no acierte a expresarse con elegancia, y el escribir sin arte, sin belleza, sin nada que atraiga al lector, es perder tiempo y trabajo. Así esos autores leen ellos mismos, con los suyos, sus propios libros, y no encuentran más lectores que los que desean la libertad de escribir mal. Por lo que, si en algo puedo contribuir a la perfección de la oratoria, con más cuidado me dedicaré a mostrar los manantiales de la filosofía, de los cuales sacaba mi elocuencia. Así como Aristóteles, hombre de grande ingenio y vasto saber, emulando la gloria del retórico Isócrates, emprendió la enseñanza del bien decir, enlazando la sabiduría con la elocuencia, me propongo yo entrar en el rico campo de la filosofía sin despojarme de mis costumbres oratorias, pues que siempre creí que la perfección de la filosofía consiste en tratar las grandes cuestiones con riqueza y elegancia.» (*Tusculane*, l. 1.º, §§ 3 y 4.)

155. Las obras filosóficas de Cicerón no se distinguen tanto por su profundidad como por la abundancia de noticias y por la lucidez de la exposición en que nos da cuenta de los sistemas filosóficos. Se conoce || que Cicerón no ha hecho de la filosofía su estudio preferente, y así es que no acierta a revestirse del traje de escuela: en sus palabras se descubre siempre al político y sobre todo al orador. Sus es-

critos filosóficos son de alta importancia para la historia de la filosofía, porque, conociendo a fondo la lengua griega, disfrutando de obras que se han perdido y habiendo visto con sus ojos los últimos resplandores de las escuelas que describe, es un testigo precioso para hacernos conocer el espíritu de la filosofía antigua.

156. Tocante a las opiniones de Cicerón, suele ser difícil el conocerlas con exactitud. Es académico en todo el rigor de la palabra. Introduce alternativamente en sus diálogos a filósofos de todas las escuelas, y aunque a veces se descubre cuál es la que prefiere, también sucede con harta frecuencia que no es fácil adivinar su verdadero pensamiento. Hasta se podría sospechar que en varias materias no tenía opinión y que el estudio de los filósofos había engendrado en su ánimo un espíritu de duda, que se hace sentir demasiado aun en las materias más graves. Pasajes tiene sumamente peligrosos. Como quiera, es preciso confesar que la penetración de su espíritu y la elevación de sus sentimientos le inclinan siempre hacia lo verdadero, lo bueno, lo grande: si habla de || Dios, se expresa con un lenguaje tan magnífico que los autores no se cansan de copiarle; si trata del alma, se resiste a confundirla con la materia y no concibe que pueda acabar con el cuerpo; si de la moral, se indigna contra Epicuro y pondera la sublimidad y belleza de la virtud con un estilo que arrebata y encanta.

157. Cicerón hubiera sido más filósofo si hubiese meditado más y leído menos; se conoce que escribía teniendo a la vista las obras de todas las escuelas griegas, y su mente, clara como la luz, se ofusca a menudo con la abundancia y embrollo de los materiales que se empeña en ordenar y esclarecer. Nunca ve con más lucidez y exactitud que cuando se abandona a las inspiraciones de su genio, olvidando los sistemas de sus predecesores y sometiendo los objetos al fino criterio de su elevado entendimiento y a las sanas inspiraciones de su corazón noble y generoso.

158. En Cicerón se retrata el estado de la filosofía poco antes de la venida de Jesucristo. El arte de discutir y de exponer había llegado a mucha perfección; todo se había ventilado, pero con escaso fruto para la certeza; los grandes problemas sobre Dios, sobre el hombre, sobre el mundo, la filosofía humana || los contemplaba, mas no los resolvía; daba un paso en el buen camino, pero luego se extraviaba, y, fluctuante entre contradicciones, inconsecuencias e incertidumbre, casi desesperaba de encontrar la verdad y se refugiaba en el escepticismo. No le profesa abiertamente Cicerón; pero en muchos pasajes manifiesta una profunda desconfianza. Como quiera, he aquí cómo se explica él mismo sobre el método de filosofar que le parece mejor, en lo cual

no dejaría también de influir la natural moderación de su carácter: «Fáltame hablar de los censores que no aprueban el método de la Academia; su crítica me afectaría más si les gustase alguna filosofía que no fuera la suya. Pero nosotros, que acostumbramos a rebatir a los que creen saber algo, no podemos llevar a mal el que otros nos impugnen, bien que nuestra causa es más fácil, supuesto que buscamos la verdad, sin espíritu de disputa, con laboriosidad y celo. Aunque todos los conocimientos estén erizados de dificultades y sea tanta la obscuridad de las cosas y la flaqueza de nuestros juicios, que de muy antiguo, y no sin razón, desconfiaron de encontrar la verdad los hombres más sabios; sin embargo, así como ellos no cesaron de investigar, tampoco lo dejaremos nosotros por cansancio; y el objeto de nuestras disputas no es otro sino el que hablando en pro y en contra nos guíen a la verdad, o cuando menos nos acerquen a ella. Entre || nosotros y los que creen saber no hay más diferencia sino que ellos no dudan de la verdad de lo que defienden, y *nosotros tenemos muchas cosas por probables, a que nos conformamos, pero que difícilmente podemos afirmar.*» (I *Acad.*, l. 2.º, § 3.) ||

XXVIII

ENESIDEMO Y SEXTO EMPIRICO

159. Al lado de las escuelas de Zenón de Elea y de Pirrón se había establecido la académica, que, si bien no lo negaba todo y aun admitía la probabilidad, se guardaba de las afirmaciones como de cosa peligrosa e indigna de un sabio. La nueva Academia de Arcesilas, desenvuelta luego en la novísima de Carnéades, se enlazaba con el escepticismo puro más de lo que a primera vista pudiera parecer: quien no se atreve a afirmar nada no está lejos de dudar de todo, si es que ya no duda. El estado de los espíritus en el siglo anterior a la era cristiana favorecía las tendencias escépticas: las disputas filosóficas lo habían hecho vacilar todo, sin asentar ningún sistema sobre cimientos sólidos. Entonces apareció Enesidemo, contemporáneo de Cicerón. Era natural de Creta; aficionado a las doctrinas de Heráclito, en cuyo provecho quiso explotar el escepticismo renovando los diez motivos || de duda universal que se atribuyen a Pirrón. La filosofía de Enesidemo continuó sin grande impor-

tancia, hasta que algún tiempo después cayó en manos de Sexto Empírico, que redujo a sistema las teorías escépticas.

160. Sexto Empírico se dedicó especialmente a distinguir entre lo trascendental y lo fenomenal, o sea entre la realidad de la cosa en sí misma y su apariencia con respecto a nosotros. No niega los fenómenos, conviene en que tenemos ciertas apariencias, pero sostiene que ellas no pueden conducirnos al conocimiento de la cosa en sí misma. Así es que admite la posibilidad de las ciencias experimentales, con tal que se ciñan al orden puramente fenomenal y prescindan del trascendental.

161. La raíz del escepticismo de Sexto Empírico es su ideología sensualista. No admitiendo en el alma otra cosa que sensaciones, es peligroso el caer en el escepticismo. La sensación es un hecho subjetivo, y, por lo tanto, no presenta al sujeto el objeto mismo: le ofrece sólo una relación, o más bien una afección, nacida de no se sabe qué. Además, la sensación es contingente, varia, por lo que no puede conducir a nada fijo ni aun en el orden a que se limita. En tal caso las proposiciones universales || pierden su necesidad absoluta, porque son el simple resultado de inducciones que nunca podremos completar, y así el espíritu humano flota entre un mundo de apariencias, como pluma ligera que divaga por la atmósfera sin posibilidad de fijarse en ningún punto.

162. Si se admite esta teoría sensualista, el argumento de Sexto Empírico contra la posibilidad de la demostración es insoluble. La demostración se ha de fundar en algo indemostrable, so pena de proceder hasta lo infinito. Lo indemostrable no puede ser un hecho contingente; por lo tanto, ha de ser un principio, un axioma, una proposición universal; y como para llegar a esa universalidad hemos tenido que partir de hechos individuales, pues la hemos formado por inducción, resulta que lo llamado indemostrable se apoya en lo contingente, en cuyo caso el edificio queda sin base. Es imposible deshacerse de esta dificultad si no se sale de la estrecha esfera de la doctrina sensualista y no se admite en el espíritu un elemento superior a los sentidos, puramente intelectual, que se nutre de verdades necesarias, independientes de la sensibilidad. Desde el momento que se reconoce un orden intelectual puro, el argumento de Sexto Empírico se desvanece, porque se arruina su fundamento. cual es el que las verdades necesarias sean mero resultado || de la inducción y, por tanto, estriben en una base contingente.

163. A la luz de la misma doctrina se suelta el otro argumento de Sexto Empírico sobre la imposibilidad de un criterio. «Este criterio, dice, no se encuentra en las sensa-

ciones, pues que son contingentes, varias y aun opuestas.» No lo negamos; pero sostenemos al mismo tiempo que se le halla en la razón, la cual, siendo superior a las sensaciones, juzga de los materiales que éstas le ofrecen. Pero el entendimiento, replica Sexto Empírico, es una cosa desconocida; los filósofos no se han puesto de acuerdo sobre su naturaleza: concedemos lo último; pero negamos que las cavilaciones de los filósofos puedan hacer vacilar la existencia de un orden puramente intelectual, superior a los sentidos y que todos experimentamos en nuestra conciencia.

164. Es verdad que el espíritu, para conocer, no sale de sí mismo, que hay distinción entre el sujeto y el objeto, y que éste no se nos presenta uniéndose por sí mismo al entendimiento; pero tampoco cabe duda en que hay correspondencia entre la idea y la realidad, y que no podemos suponer que el orden subjetivo está en contradicción con el objetivo, a no ser que nos propongamos negar nuestra propia inteligencia, || sosteniendo que de nada sirve ni aun en el mismo orden subjetivo (véase *Filosofía fundamental*, l. 1.°, c. XXV) [vol. XVI].

165. Los ataques contra la noción de causalidad, renovados en nuestros días por Hume y Kant, se hallan en los sistemas de Enesidemo y Sexto Empírico. Los argumentos de este último flaquean por dos puntos: 1.°, porque estriba en la ideología sensualista; 2.°, porque no se eleva a la verdadera idea metafísica de *contener*.

Claro es que si no concebimos otras relaciones que las puramente materiales, tales como nos las representa la sensación por sí sola, no hallamos en las cosas sino una serie de fenómenos en el espacio y en el tiempo, sin que podamos pasar de la intuición puramente sensible. En tal caso habrá contacto, movimiento después del contacto; pero si nada añadimos no nos elevamos a la idea de causalidad.

El argumento de Sexto Empírico sobre la imposibilidad de que una substancia pueda producir algo que no esté contenido en ella nos recuerda el grosero sentido de la palabra contener, que hemos censurado en Spinosa (véanse *Ideología*, c. XI, y *Teodicea*, c. X) [vol. XXI].

Otra dificultad propone Sexto Empírico, y es que el objeto debiera ser posterior a la causa, lo que es || imposible, porque entonces habría causa sin efecto. No se concibe cómo semejante argumento se objeta seriamente. La causa en cuanto causa en acto, es decir, ejerciendo su causalidad, supone ciertamente que el efecto se produce; pero la causa, no ejerciendo su acción productiva, sino reservando su actividad para el momento de la producción, no exige la existencia del efecto. ¿Quién encuentra dificultad en esta distinción? ||

XXIX

ECLECTICOS DE ALEJANDRIA

166. Sometido el mundo al imperio de Roma, y aumentada la comunicación entre los pueblos, no se limitaron las escuelas a un pequeño círculo, empezando desde entonces el espíritu de propaganda, que tanto se ha desarrollado en los tiempos modernos. Había, empero, algunos puntos que, llevando ventaja a los demás, eran los centros del movimiento filosófico. Descollaba entre ellos Alejandría, ciudad que había tomado grande importancia bajo los Tolomeos y que ofrecía a los estudiosos el aliciente de una biblioteca muy rica. Allí tuvo origen la escuela llamada ecléctica, que escogía de las demás lo que le parecía verdadero o más verosímil, sin ligarse con los principios de ninguna.

167. Las causas de la aparición de esta escuela parecen ser: la misma disolución a que había llegado || la filosofía, disolución que inspiraba el deseo de reconstruir el sistema de los conocimientos humanos; la mayor comunicación de las ideas establecida por la unidad de mando concentrado en Roma, ayudada por la difusión de las lenguas, especialmente la griega y latina; y, por fin, el impulso dado al espíritu humano por el cristianismo, que vino a revelar verdades antes desconocidas, aclarando además otras que los antiguos filósofos habían alcanzado con obscuridad y confusión. Natural era, pues, que los entendimientos poco satisfechos de las escuelas antiguas rechazasen la sumisión a la autoridad filosófica y que quisieran escoger entre las varias doctrinas lo que mejor les pareciera.

168. Descollaron en la escuela de Alejandría muchos cristianos; bastará nombrar a Potamón, San Justino, Atenágoras y Clemente de Alejandría, que nos ha dejado el conocido pasaje en que describe su método. «Por filosofía no entiendo la estoica, la platónica, la epicúrea o la aristotélica; lo que estas escuelas hayan enseñado que sea conforme a la verdad, a la justicia, a la piedad, a todo esto llamo yo selecta filosofía.»

169. La escuela ecléctica, proponiéndose escoger de todas las doctrinas, propendía naturalmente al || sincretismo, o sea a la fusión de los varios sistemas por medio de una conciliación. Semejantes empresas son harto peligrosas, pues queriendo dar un poco de verdad a opiniones encon-

tradas, hay el riesgo de perderla por entero. Así se explican los extravíos de algunos miembros de aquella escuela.

170. Se ha escrito mucho en pro y en contra del eclecticismo; parece, sin embargo, que éste no es punto que pueda ofrecer dudas si se fija bien el estado de la cuestión. ¿Qué se entiende por eclecticismo? ¿El buscar la verdad dondequiera que se halle? Entonces nadie dejará de ser ecléctico. Así lo profesaban San Clemente de Alejandría (168), en cuyo caso el eclecticismo no es más que el dictamen de la razón y del buen sentido. Si por eclecticismo se entiende la reunión de varios sistemas en uno, la manía de conciliar cosas contradictorias, la ausencia de principios que den trabazón y unidad a la ciencia, entonces el eclecticismo es el caos en filosofía, la negación de la verdad, la muerte de la razón.

Aclaremos estas ideas: el eclecticismo se refiere al método o a la doctrina; si al método, todos debemos ser eclécticos, porque todos debemos buscar la verdad dondequiera que se halle; si a la doctrina, no significa nada, o expresa la confusión de todas las doctrinas y, por consiguiente, la ruina de la verdad. ||

XXX

NEOPLATONICOS

171. Los peligros del eclecticismo mal aplicado se manifestaron bien pronto: de él nacieron errores de la mayor trascendencia. Ammonio Saccas, ecléctico, educado en la religión cristiana, viendo que entre los fieles obtenían algún favor las doctrinas de Platón, exageró las cosas hasta el punto de afirmar que en los dogmas cristianos nada se encerraba que pudiera mirarse como nuevo, pues lo mismo habían enseñado los filósofos de la Academia. Esto dió origen a la escuela llamada neoplatónica, porque pretendía renovar las doctrinas de Platón. Según estos filósofos, el cristianismo no debía ser considerado como una religión, sino como un sistema filosófico, lo que equivalía a condenarle. Fácil es concebir los extravíos que resultar debieron de un error tan fundamental.

172. Ammonio comunicó sus doctrinas a Herennio; a éste sucedió Plotino, que estableció una escuela || en Roma. Plotino era panteísta. En ideología profesaba el principio de que el verdadero conocimiento es aquel en que el objeto

conocido es idéntico con el sujeto que le conoce. Propagóse de este modo por Occidente la errónea doctrina, y entre sus adalides más señalados descuella Porfirio, que de palabra y por escrito la fué difundiendo con ardor por varias provincias del imperio. Este filósofo se ha hecho célebre por la famosa tabla de los cinco *predicables:* género, especie, diferencia, propio y accidente. A más de esto planteó con claridad la cuestión que tanto se agitó después entre los nominalistas y los realistas; pero se abstuvo de resolverla. Boecio nos ha traducido las palabras de Porfirio: *Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia,* corporalia *sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita, et circa haec* consis*tentia, dicere recusabo.* «Tocante a los géneros y especies, me abstendré de decir si sólo están en los entendimientos, o si son cosas subsistentes corpóreas o incorpóreas, y si están separadas de los objetos sensibles, o si existen en ellos.»

173. A la misma escuela pertenecieron Hierocles, Proclo y el famoso Jámblico, discípulo de Porfirio, bien que, no sujetándose a la enseñanza de su || maestro, dió más amplitud a su sistema, combinando con las doctrinas platónicas las pitagóricas y egipcíacas. Sucedióle Edesio, bajo cuya dirección se formaron, entre otros, Crisantio y Máximo. Este último se cree que contribuyó a la perversión del emperador Juliano, admirador de las doctrinas de Jámblico. Con tan alta protección se hizo poderosa la nueva escuela, no sólo en el campo de la filosofía, sino también en el gobierno de la república. De aquí resultó el que los católicos tuvieron que sufrir mucho, hasta que, habiendo muerto el emperador Juliano, fué declinando el esplendor de esta secta, acabando, como todos los errores, por caer en el olvido. ||

XXXI

LA FILOSOFIA ENTRE LOS CRISTIANOS

174. Los cristianos no han descuidado jamás el estudio de la filosofía; los que pretenden descubrir contrariedad de la razón con la fe debieran haber notado que entre los escritores cristianos, aun de los primeros siglos, se cuentan filósofos eminentes. Las herejías, que pulularon en todas partes y que nacían particularmente de las escuelas filosóficas, nunca dejaron de encontrar adversarios que se halla-

ban a la altura de los talentos y de la erudición de los innovadores. Baste citar a San Agustín, en cuyas obras se hallan tan preciosos tesoros de la filosofía admirablemente armonizados con la verdad religiosa. En los siglos posteriores la filosofía se encerró en la Iglesia, o mejor diríamos en los claustros, y en medio de las tinieblas que cubrieron la Europa después de la irrupción de los bárbaros del Norte sólo se ven algunos resplandores || de ciencia filosófica en las soledades de la vida monástica.

175. Los cristianos se inclinaban a veces a las doctrinas de Platón, porque las consideraban más a propósito para la armonía de la razón con la fe; pero como no podían sacrificar el dogma a las cavilaciones de la razón, se veían precisados a escoger lo bueno de las escuelas filosóficas y desechar lo restante; así resultaba que cierto grado de eclecticismo era para ellos una necesidad, supuesto que quisieran ocuparse de filosofía, ocupación a que les obligaba el deber de salir a la defensa de la religión contra los ataques de los filósofos. Así notamos que los Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, abundan de doctrina y erudición filosóficas, lo que ha dado origen a que en algunos libros modernos se destine una parte especial a la exposición de lo que se llama filosofía de los Padres de la Iglesia.

176. Reconozco que varios de aquellos ilustres doctores se distinguieron por su saber en materias filosóficas; pero, hablando en rigor, no se puede decir que fundasen una escuela filosófica. Las grandes cuestiones que la filosofía se propone sobre Dios, el hombre y el mundo, todos los Padres las resuelven de un mismo modo, y éste no es otro que la doctrina de || la Iglesia. Así, pues, si se habla de filosofía de los Padres, más bien se la debe referir a la forma que al fondo, al método que a la doctrina, a lo accesorio que a lo principal; la doctrina fundamental sobre Dios, el hombre y el mundo era una sola, la misma para todos, la que enseñó Jesucristo y que se perpetúa en la fe de la Iglesia, columna y firmamento de verdad. ||

XXXII

TIEMPOS QUE SIGUIERON A LA IRRUPCION DE LOS BARBAROS

177. La invasión de los bárbaros destruyó en Occidente la civilización romana, en cuyas ruinas envolvió las ciencias y las letras. Debióse al clero, y muy en particular a los

monjes, el que se conservasen los antiguos manuscritos y que no se perdiera del todo la sabiduría de los siglos anteriores. Con la decadencia del imperio de Oriente se extinguían también las luces en la patria de Platón y de Aristóteles: la escuela de Alejandría, ya debilitada bajo el emperador Justiniano, acabó del todo en tiempo de León Isáurico. Apenas deberán contarse entre las escuelas filosóficas algunos pálidos destellos que brillan acá y acullá en aquella época de ruinas y desorden. Como excepción de esta regla merecen ser nombrados con respeto, aun mirados simplemente como filósofos, Boecio, Casiodoro, San Isidoro, el venerable || Beda y San Juan Damasceno, siendo tanto más de admirar la sabiduría de estos hombres ilustres cuanto que tenían que luchar con dificultades y obstáculos de que nosotros apenas alcanzamos a formarnos idea.

178. Es notable que ni aun en los tiempos más calamitosos dejaron de hacerse tentativas para impedir la decadencia de las letras. Cartago, Roma, Bolonia, Tréveris, Cambridge, tenían sus academias en el siglo VII, y los estudios no debían de estar tan descuidados en nuestra península cuando se formaban hombres como San Leandro, San Isidoro, San Ildefonso y otros que ilustran el catálogo de la Iglesia de España.

179. Por aquellos tiempos era famosa la distinción del *trivium* y *quatrivium*, lo que comprendía las siete artes liberales. En el *trivium* incluían la gramática, la retórica y la dialéctica, y en el *quatrivium*, la aritmética, la geometría, la música y la astronomía.

180. La Europa, no obstante su decadencia, abrigaba un germen de vida que se debía desarrollar con el tiempo, y así vemos que tan pronto como disminuye algún tanto o da siquiera treguas la fluctuación de los pueblos bárbaros asoma la luz de las ciencias como || la aurora de un hermoso día. Es interesante el ver a Carlomagno llamando a Alcuino para enseñar en su corte, fundando academias, promoviendo las luces, reuniendo y protegiendo a los sabios ocho siglos antes que Luis XIV. Ya se deja concebir que los adelantos no podían ser notables, pero sí se conservaba al menos la afición al estudio y se depositaba en los espíritus el germen de curiosidad y de amor al saber que tan opimos frutos debía producir en los siglos venideros.

181. No parece sino que la afición a las ciencias estaba en proporción de su decadencia: sería difícil en los tiempos presentes excitar un entusiasmo igual al que en los siglos de hierro inspiraba el saber. No se perdonaban sacrificios para conservar lo que había quedado y aumentar el caudal. Es curioso el ver anotada en las crónicas monásticas la adquisición de un libro como un suceso digno de conservar-

se en la memoria. Al indicarse en ellas la llegada de un religioso al monasterio se añadía frecuentemente lo que había traído: alhajas, cálices, patenas, *libros.* ||

XXXIII

ARABES Y JUDIOS

182. La irrupción de los sarracenos, si bien produjo grandes desastres a las letras, no siendo uno de los menores el incendio de la biblioteca de Alejandría, contribuyó también algún tanto al desarrollo intelectual en Europa. La pujanza del imperio político despertó entre los árabes la ambición de la ciencia: no se contentaron con mandar, quisieron lucir. Al cultivo de la poesía y de las bellas artes unieron el estudio de la filosofía, dedicándose muy particularmente a la de Aristóteles, cuyas obras poseían traducidas, aunque no siempre con fidelidad. La reputación de Alkendi, Alfarabi, Avicena, Algazel, Aboubetre, Averroes y otros indica la estimación y altura que tuvo entre los árabes la filosofía. Aunque los cristianos estaban casi siempre en guerra con los musulmanes, no faltaban momentos de tregua, en que se establecían relaciones entre ambos pueblos, y además, viviendo en || unos mismos países, era inevitable el que las ideas de los unos se comunicasen a los otros, siquiera se hubiese de realizar entre el polvo de los combates.

183. Los judíos, en comunicación con los árabes y los cristianos, se dedicaron también a la filosofía, como lo prueban los nombres de Aben Ezra, Jonás Ben y Maimónides, discípulo de Averroes. Como los judíos tenían escuelas en España y Francia, contribuyeron a propagar por el Occidente las doctrinas de Aristóteles comentadas por los árabes. ||

XXXIV

GERBERTO

184. Con los árabes y los judíos tuvo relaciones científicas el famoso monje Gerberto, que después fué Papa con el nombre de Silvestre II. A sus talentos y laboriosidad debe la Europa los primeros pasos en las ciencias naturales.

Baste decir en elogio de este hombre ilustre que en el siglo x, llamado el de hierro, abrió cátedras de matemáticas, astronomía y geografía; ideó un tablero, en el cual se enseñaban las cuatro operaciones de la aritmética con caracteres formados a propósito; construyó una esfera para explicar el movimiento de los astros y escribió además varios tratados de geometría. ||

XXXV

ROSCELIN: NOMINALISMO Y REALISMO

185. Aunque las doctrinas de los comentadores árabes no se propagaron mucho en Europa hasta fines del siglo XII, no faltaba, sin embargo, el conocimiento de las cuestiones que habían ocupado a las escuelas antiguas, lo cual sería debido en parte a la tradición científica, que nunca se interrumpió del todo; en parte a la comunicación con los árabes, que empezaba a ejercer su influencia. Los realistas y los nominalistas nos recuerdan las cuestiones ideológicas y ontológicas suscitadas por Aristóteles y Platón.

186. Roscelin es considerado como el jefe de los nominalistas, porque sostuvo que en los universales no hay realidad alguna, que son meras palabras, sonidos, *flactus vocis*, como él decía, en oposición a los realistas, apellidados así porque concedían una realidad || a los universales. Esta disputa, que algunos han mirado como fruto de las sutilezas de la Edad Media, se liga con lo más elevado de la ideología y ontología.

187. El hombre para adquirir sus conocimientos necesita de los sentidos, pero tiene ideas de muchas cosas superiores al orden sensible, y aun las mismas que pertenecen a este orden las conoce bajo razones generales que no corresponden a la jurisdicción de las facultades sensitivas, externas ni internas. La necesidad de los sentidos, la viveza con que sus impresiones nos afectan y la frecuencia con que las representaciones sensibles se mezclan en nuestro interior con los conceptos intelectuales, ha dado pie a ciertos filósofos para sostener que el pensamiento es la sensación más o menos transformada: de aquí la escuela sensualista. El conocimiento de los objetos sensibles bajo razones generales no sensibles; los conceptos de un orden puramente intelectual, superior a toda sensibilidad; y, por fin, la universalidad y la necesidad de muchas verdades que conocemos,

universalidad y necesidad que no puede nacer de la individualidad y contingencia de los fenómenos sensibles, han manifestado la precisión de admitir ideas puras, superiores a todo orden sensible: de aquí la escuela idealista. ||

188. Acordes los idealistas en el punto capital, la existencia de las ideas puras, se han dividido en la explicación del fenómeno: unos han admitido las ideas como subsistentes, como seres necesarios, de los cuales dimanaba la realidad de las cosas y el conocimiento de ellas: ésta es la doctrina de Platón; otros han mirado las ideas como simples formas del entendimiento: ésta es la doctrina de Aristóteles.

189. Si no hay más que sensaciones, no hay más que conocimiento de objetos individuales; las ideas universales son ilusorias: esto sostenía Roscelin; por consecuencia, decía que los universales eran meras palabras. De manera que el sistema de Roscelin era una emanación de su teoría sensualista. Esta opinión participaba de la de Aristóteles, en cuanto negaba a las ideas la subsistencia; pero la exageraba, en cuanto destruía la universalidad de las mismas, siquiera como formas del entendimiento.

190. Las ideas universales no subsisten en sí mismas separadas de los entendimientos; pero no dejan de representar una razón general de los objetos, en la cual hay verdad, fundada en la verdad infinita del entendimiento divino. Necesitamos de los sentidos para que se despliegue la actividad de nuestro espíritu; pero ésta se eleva sobre las sensaciones. || Las ideas puras no subsisten fuera de nosotros como substancias independientes; son a manera de formas que modifican nuestro espíritu, sean o no distintas del ejercicio de la actividad del mismo. Pero estas formas no encerrarían verdad y necesidad, y hasta serían imposibles, si no existiese un principio de todas las verdades, una verdad viviente, infinita, donde se halla la razón de todo. Sólo así puede explicarse la teoría de nuestras ideas; así se corrigen el sistema de Platón y el de Aristóteles, reduciéndolos a los límites de la verdad.

En este caso existen individuos; no existen universales en sí, abstraídos de aquéllos; pero existe una verdad necesaria donde se halla la fuente de todas las verdades necesarias aplicables a los individuos. Cuando conocemos lo universal en lo individual, lo necesario en lo contingente, debemos este conocimiento a la luz infinita que nos ilumina a todos y que nos ha comunicado con la creación un destello de inteligencia. Sólo de esta manera se evitan los escollos de los nominalistas y de los realistas; sólo de esta suerte se presenta una teoría completa que pone de acuerdo las ideas con la realidad (véase *Ideología*, c. XIII) [vol. XXI]. ||

XXXVI

SAN ANSELMO

191. Las doctrinas de Roscelin no se limitaron a la esfera filosófica; el sutil dialéctico quiso aplicar sus doctrinas a la teología y cayó en graves errores sobre el augusto misterio de la Trinidad. Esto excitó el celo de los doctores católicos, sobresaliendo entre ellos San Anselmo, abad de Bec y luego arzobispo de Cantorbery. Este hombre ilustre se distinguió, no menos que por sus virtudes, por la elevación de su entendimiento, siendo el verdadero inventor del famoso argumento con que se prueba la existencia de Dios ateniéndose a la sola idea de un ser infinitamente perfecto.

Helo aquí: Dios es lo más perfecto que se puede pensar; lo mejor que se puede pensar no está en el *solo* entendimiento, pues en tal caso se podría pensar una cosa más perfecta, esto es, la que existiese en la || realidad. Así resultaría pensada una cosa que no tiene mejor y que al mismo tiempo lo tiene; esto es imposible. Luego lo más perfecto que se puede pensar existe en el entendimiento y en la realidad.

Este raciocinio contribuyó no poco a la celebridad de Descartes, quien al proponerle disimuló o ignoró que hacía cuatro siglos se hallaba en las obras de San Anselmo. Sea cual fuere la opinión que de este argumento se forme, no puede negarse que su concepción honra sobremanera la comprensión metafísica de su inventor, y que no es posible elevarse a semejante raciocinio sin poseer profundos conocimientos ideológicos y ontológicos.

192. La idea dominante de San Anselmo era el conciliar la razón con la fe; en sus escritos no se halla fárrago de discusiones inútiles ni de vanidosas sutilezas, sino el lenguaje de un espíritu elevado, sincero, penetrante, que busca con amor la verdad y la expone sin pretensiones de ninguna clase. El mismo nos dice que al escribir las doctrinas de su *Monologio* no había pensado nunca que debieran ver la luz pública, sino responder únicamente a sus amigos, de quienes creía que bien pronto olvidarían la respuesta. Pero el merecido aprecio que de ella se hizo le sorprende, y en consecuencia asegura que, después de haber leído varias veces sus escritos, nada encuentra || que no esté acorde con lo que dijeron los Padres, y especialmente San Agustín.

193. El género y los límites de esta obra no me permiten

detenerme en ulteriores explicaciones de la doctrina y método de San Anselmo, y así me referiré a lo que dije en otro lugar (véase *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, t. IV, capítulos LXX y siguientes, y en la nota al c. LXXI) [volumen VIII]. ||

XXXVII

ABELARDO

194. Abelardo, tan famoso por sus talentos como por sus aventuras, fué uno de los más sutiles dialécticos de su tiempo. Habiendo recibido lecciones del nominalista Roscelin y del realista Guillermo de Champeaux, intentó la conciliación de las doctrinas opuestas, con cuya mira inventó la teoría del conceptualismo, según la cual las nociones no eran otra cosa que puras formas de nuestro entendimiento. No insistiremos aquí sobre el modo con que esto se debiera entender si se quieren evitar peligrosos escollos (190); como quiera, Abelardo se inclinó más a las interpretaciones nominalistas, como que eran análogas a su genio disputador, más aficionado a las formas que al fondo de las cosas, y que prefería el lucimiento de la habilidad dialéctica al sólido adelanto de la filosofía. ||

195. En los tiempos modernos se nos ha querido pintar el método de Abelardo como una pretensión puramente filosófica; pero en realidad afectaba a lo más fundamental de la religión. Por San Bernardo sabemos que la vanidad de Abelardo no tenía límites; creía saberlo todo, excepto el «no sé» *(nescio)*, y queriendo hacer a Platón cristiano se mostraba a sí propio gentil: *Dum multum sudat quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum* (véase *El protestantismo comparado con el catolicismo*, t. IV, capítulos LXX y siguientes, y en la nota al c. LXXI) [volumen VIII].

196. Los errores de Abelardo fueron impugnados por San Bernardo, y condenados primero por los concilios de Soissons y de Sens y después por el papa Inocencio II. A más de errar Abelardo sobre la Trinidad, la gracia y sobre la persona de Jesucristo, su método se encaminaba a destruir la fe por los cimientos, sujetándola al fallo de la razón (ibídem).

197. El arrepentimiento de Abelardo le hizo acreedor a la simpatía de cuantos se habían dolido de sus extravíos.

Merced a la caridad y al celo del sabio abad de Cluny Pedro el Venerable, pasó Abelardo los últimos años de su vida en aquella paz y resignación que sólo nace de la gracia divina. Hasta tuvo el consuelo || de reconciliarse con San Bernardo y de recibir del santo abad de Claraval muestras de aprecio y afecto. El ilustre filósofo murió santamente, mereciendo que al hablar de los dos últimos años de su vida diga la crónica de Cluny: «Durante este tiempo todo pareció divino en él: su espíritu, sus palabras y sus acciones.» ||

XXXVIII

SANTO TOMAS DE AQUINO

198. Al fijar la consideración en el movimiento intelectual de Europa en el siglo XIII, se conoce que el espíritu humano había recibido ya tan grande impulso, que no era fácil se parase en lo sucesivo, mayormente cuando la sociedad, aunque envuelta todavía en gran confusión, se encaminaba, no obstante, a la regularidad que obtuvo en los siglos siguientes. Lanfranco, San Anselmo, San Bernardo, Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor, Pedro Lombardo, Alberto Magno y otros hombres ilustres habían esparcido un germen de verdadera ciencia que no debía perecer. Sin embargo, es menester confesar que el espíritu de sutileza y de disputa iba extraviando lastimosamente los entendimientos, llevándolos a un examen de la religión, tanto más peligroso cuanto se le fundaba principalmente en vanas cavilaciones de escuela. || Ya hemos visto los errores de Roscelin y Abelardo; posteriormente hallamos que, a principios del siglo XIII, Amaurí de Chartres y su discípulo David de Dinant enseñan el panteísmo. Los escritores católicos, sin huir el cuerpo a sus adversarios, ni aun en el terreno filosófico, defendían la verdad a medida que las circunstancias lo exigían; pero no habían reducido las doctrinas de Aristóteles y sus comentadores árabes a un sistema completo, que por una parte ofreciese enlace y unidad, satisfaciendo las necesidades intelectuales de la época, y por otra se armonizase con los dogmas de la Iglesia. Para llevar a cabo esta obra era necesario un hombre de alta capacidad que con su poderoso ascendiente dominara la anarquía de las escuelas y las sometiese a su imperio; este hombre apareció: era Santo Tomás de Aquino. Entre sus muchas obras descuella la *Summa theologica*, a la cual ha hecho justicia M. Cousin lla-

mándola «uno de los más grandes monumentos del espíritu humano en la Edad Media, y que contiene, a más de una alta metafísica, un sistema completo de moral y hasta de política» *(Historia de la filosofía,* t. I).

199. Desde Santo Tomás data propiamente la filosofía escolástica reducida a un sistema completo y en armonía con el dogma católico; en los siglos XI y XII se reunían los materiales, se construían tiendas, || habitaciones provisionales; pero el verdadero edificio lo levantó en el siglo XIII el genio de este hombre extraordinario, a quien, conforme al espíritu de los tiempos, se dió con mucha verdad el hermoso título de Angel de las Escuelas, o Doctor Angélico. ||

XXXIX

FILOSOFIA ESCOLASTICA

200. La importancia del conocimiento del sistema escolástico, aunque no resultara de su valor intrínseco, se evidenciaría por el extrínseco, esto es, por el dominio exclusivo que obtuvo en Europa durante cuatro siglos, habiendo resistido otros dos a los empujes de las teorías modernas. Voy, pues, a exponer este sistema en sus doctrinas fundamentales, prescindiendo de sus varias ramificaciones, ya que no podría ocuparme de estas últimas a no querer internarme en cuestiones sutiles en demasía y algunas de ellas de escasa o ninguna importancia. Sin tener ideas claras y exactas sobre la filosofía escolástica es imposible entender a la mayor parte de los escritores, así de ciencias filosóficas como teológicas, que se distinguieron desde el siglo XIII hasta mediados del siglo XVII, a los cuales se pueden añadir muchos de los que florecieron posteriormente. Esto, que es aplicable a toda la Europa, || lo es muy particularmente a la España, donde se ha enseñado aquella filosofía hasta la época de la revolución, y donde conservó todavía algunos establecimientos hasta los desastres de 1835.

201. Para tomar las cosas en su origen y beber en buenas fuentes me referiré casi siempre a las doctrinas de Santo Tomás, a quien se puede considerar, si no como el fundador, al menos como el organizador de la filosofía escolástica. En las obras de este eminente escritor se hallan las doctrinas peripatéticas con una profundidad y lucidez a que no han llegado sus sucesores, y se las encuentra libres de ciertas cavilaciones fútiles con que las enredó más de una vez el espíritu de sutileza y disputa.

202. La física de los escolásticos era esencialmente anticorpuscular; nada explicaban por medios puramente mecánicos; a todo extendían las nociones de acto, forma, fuerza. Esta doctrina, tan ridiculizada en la época inmediata a Descartes, fué en algún modo rehabilitada por Leibniz, a quien han imitado otros alemanes más modernos.

203. Tocante a la esencia del cuerpo adoptaban los escolásticos la doctrina de Aristóteles (XVIII), admitiendo dos principios constituyentes: materia prima || y forma substancial. El considerar los cuerpos como meros conjuntos de átomos y explicarlo todo por simples combinaciones de éstos en el espacio, creyeron que era propio de una filosofía grosera: por tal reputaban la de Demócrito y demás antiguos que sostuvieron el sistema corpuscular; tenían por un verdadero adelanto científico la distinción entre la materia y la forma.

204. La materia prima es el primer principio pasivo del mundo corpóreo, un sujeto enteramente indeterminado que nada es si no le *reduce en acto* la forma substancial. Esta forma es el principio que da a la materia la actualidad, contrayendo su indeterminación a ser tal o cual especie de cuerpo. La materia prima como tal, *in quantum huiusmodi*, es una pura potencia; es capaz de recibir todas las formas, pero no puede estar sin una u otra *(Sum. theol*.. pars. 1.ª, quaest. 44, a. 2).

205. La materia tiene partes y es divisible porque tiene la cantidad, por manera que si se la separase de ésta sería indivisible. *Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in* I Physic. *(Sum. theol*.. pars 1.ª, quaest. 50, a. 2.) ||

206. La forma, aunque sea el acto de la materia, no es un acto puro; su fuerza de actualizar, por decirlo así, es relativa a la constitución de la especie corpórea, dando a la materia el ser tal o cual cuerpo, como aire, agua, fuego, etc.; pero ella en sí misma es una potencia con respecto al ser *(esse)*, pues que en todos los seres finitos distinguían entre la esencia y la existencia. El ser acto puro, en que la existencia se identifique con la esencia, sólo conviene a Dios. En todas las criaturas hay la diferencia entre el *quod est* y *quo est;* lo primero expresa la esencia, lo segundo la existencia (pars 1.ª, quaest. 5, a. 5, ad 4).

207. De aquí resultaba que en las cosas materiales había una doble composición: la de materia y forma, y la de naturaleza y ser (ibíd.); la materia y la forma unidas constituían la esencia, la naturaleza de un cuerpo; pero esta esencia no incluía en sí propia el último acto, que era el *ser:* de aquí la necesidad de la creación; esto es, la necesidad de

una causa que redujese al acto de existir, eso mismo que, aun después de concebido como tal o cual cosa, no implica la existencia. Inferían de ahí que el no admitir los antiguos filósofos la necesidad de la creación provenía de que no consideraban a los cuerpos sino bajo una razón particular, en cuanto son tal o cual cosa, sin elevarse a mirarlos bajo la razón general de *seres*, donde se halla || la necesidad de que hayan sido sacados de la nada (pars 1.ª, quaest. 44, art. 2).

208. La materia es determinada por la forma, y la forma es limitada por la materia; la materia abstraída de la forma es una pura potencia, susceptible de todas las formas; la forma abstraída de la materia es un acto que puede unirse a cualquier porción de materia, dándole el ser de una nueva especie. La forma, sin embargo, no es un acto puro, pues que está en potencia para el ser; así es que su ilimitación es puramente abstracta, y, aun concibiéndola sin materia, sin limitación a un objeto, todavía la hallamos como una cosa pasiva si la comparamos con la existencia. Esto sucede en todas las formas, inclusas las espirituales, en cuyo sentido se explica aquel dicho: *Intelligentia est finita superius et infinita inferius*. Es infinita inferiormente, o por abajo, en cuanto no es recibida en la materia, a la manera de las formas corporales; es finita superiormente, o por arriba, en cuanto recibe de un ser superior el acto de ser, o la existencia.

209. Una cosa empieza a ser: o por unión de la materia y forma, o bien porque es producida en su totalidad, siendo sacada de la nada; lo primero se llama generación, lo segundo creación. Una cosa deja || de ser: o porque la forma se separa de la materia, o porque pierde la existencia misma; lo primero es corrupción, lo segundo aniquilamiento. Hay combustible, se le une la forma de fuego: he aquí la generación del fuego. No hay nada, y Dios dice: «Haya fuego», y hay fuego: he aquí la creación del fuego. En un objeto que arde, la combustión cesa; la forma de fuego desaparece y queda la ceniza: he aquí la corrupción del fuego. Hay fuego, y Dios dice: «No haya fuego», y desaparece todo, sin quedar ceniza ni nada: he aquí el aniquilamiento del fuego.

210. Como las mudanzas en las cosas corpóreas se hacen por transformaciones o cambios de formas, y dos de éstas no pueden estar a un mismo tiempo en un mismo compuesto, resulta que cuando se adquiere una se pierde otra. Como la materia al perder su forma no se aniquila, y, por otra parte, no puede existir sin alguna forma, resulta que cuando pierde la una adquiere por necesidad otra. El fuego desaparece, la materia del objeto que ardía no se reduce a nada, sino que permanece tomando forma de ceniza, o de líqui-

do, o de vapor, etc., etc.; así, pues, cuando se destruye un compuesto se presenta otro; cuando para la materia hay pérdida de una forma hay adquisición de otra; cuando se corrompe una cosa se engendra otra: he aquí el famoso principio: *Generatio* || *unius est corruptio alterius, corruptio unius est generatio alterius.*

211. Aquí se halla también la diferencia esencial entre las formas substanciales y las accidentales; la adquisición o la pérdida de aquéllas constituye la generación o la corrupción, así como de la de éstas sólo resulta alteración. La forma substancial da el ser en acto: *simpliciter ens actu;* la accidental da el ser tal cosa: *ens actu hoc* (pars 1.ª, quaest. 66, a. 1).

212. La generación y la corrupción no afectan directamente a la materia ni a la forma, sino al compuesto de ambas, pues que no son ellas las que tienen el ser, sino que el compuesto lo tiene por la unión de ellas; así la generación y la corrupción llegan a la materia y a la forma por medio del compuesto; esto es, se dice que se engendran o corrompen según que el compuesto se forma o se disuelve.

213. Los cuerpos, así como por su forma substancial tienen un acto, están dotados también de verdadera actividad. Los escolásticos no son ocasionalistas. Dicha actividad está radicada en la forma substancial, pero su ejercicio se verifica por medio de formas accidentales, *qualitates*, que por ser muchas || veces ignoradas las llamaban *ocultas*. Así en el fuego el calor no es la forma substancial, sino accidental; ésta se funda en la substancial y le sirve como de instrumento para calentar. La acción de unos cuerpos sobre otros no se ejerce por sólo movimiento local, sino por la *educción* de la potencia al acto.

214. La idea dominante de esta teoría es el establecer que el mundo físico no se explica por la mera extensión, como han pretendido algunas escuelas, sino que, examinada la naturaleza corpórea en el tribunal de la metafísica, reclama la admisión de actualidades y fuerzas que no pueden medirse por simples principios geométricos. Con la geometría se explica una fase de los fenómenos; pero quedan muchas cosas de que sólo se puede dar razón apelando al dinamismo, o teoría de fuerzas, de actividades.

215. Leibniz, juez competente como metafísico, como físico y como geómetra, dice lo que sigue: «Tanto dista que ningún filósofo haya dado la ponderada demostración de que la esencia de los cuerpos consista en la extensión, o en llenar una parte determinada del espacio, que, por el contrario, parece que se puede demostrar sólidamente que, si bien la naturaleza del cuerpo exige el ser extenso, a no ser que Dios ponga óbice, sin embargo, la esencia del || cuerpo

consiste en la materia y forma substancial, esto es, en un principio de pasión y de acción, pues que es propio de la substancia el poder obrar y padecer *(agere et pati)*. Así, la materia es la primera potencia pasiva, y la forma substancial la primera potencia activa, las cuales han de ocupar un lugar con cierta magnitud; pero esto por lo que pide el orden natural, no por una necesidad absoluta.» *(Systema theologicum*, edic. de Emery, 1819.)

216. Pero lo más curioso en este punto es que Leibniz dice haber sido conducido a esta opinión por los estudios matemáticos y por la observación de la naturaleza, de suerte que una opinión tan combatida en nombre de las matemáticas y de la física es rehabilitada posteriormente, en nombre de ambas ciencias, por el hombre que en los tiempos modernos no reconoce superior ni en la física ni en las matemáticas.

217. Vico, cuyos estudios no tenían, por cierto, una dirección escolástica, da también mucha importancia a las virtualidades y se inclina a admitir una virtualidad de extensión como de otras cosas. Y sabido es que en los últimos tiempos Kant y otros alemanes, lejos de satisfacerse con la teoría corpuscular, han sostenido que la materia, tal como se nos || presenta en los fenómenos sensibles, es una manifestación de las fuerzas de la naturaleza.

218. Absteniéndome de emitir juicio sobre la doctrina metafísico-física de los escolásticos, hago estas indicaciones para demostrar cuán aventurado es el juzgar los sistemas sin haberlos estudiado a fondo y que el reírse con demasiada facilidad suele ser una prueba de ignorancia. En los dos últimos siglos se creyó que la filosofía escolástica era un conjunto de sutilezas puramente arbitrarias, especie de excrecencia del cuerpo de la filosofía, sin ninguna relación con sus principios vitales. En la actualidad ya se reconoce la injusticia, y los que escriben la historia de la filosofía dedican largas páginas a la escolástica, confesando que en medio de aquellas sutilezas y de un fárrago indigesto se hallan graves cuestiones, las mismas que agitaron las escuelas de Platón, de Aristóteles y de todos los siglos. Esto, que lo hemos manifestado en lo tocante a la física, tendremos ocasión de evidenciarlo todavía más al tratar de los otros ramos de la filosofía. Continuemos.

219. El constar de materia y forma conviene a todo cuerpo, pero la forma es diferente según el acto que ha de comunicar a la materia. Así, no es la misma la de los seres sensitivos que la de los || insensitivos, la de los animados que de los inanimados.

220. Entre los cuerpos los hay vivientes: éstos son los que, puestos en su disposición natural, tienen dentro de sí

el principio del movimiento. Los graves se dirigen al centro por un principio de actividad propia, pero ésta sólo se desenvuelve cuando están fuera de su centro; por el contrario, el viviente se mueve aun en su estado más natural, y su movimiento es tanto mayor cuanto más abunda en principio de vida. En los vivientes el movimiento es una función natural, una condición de existencia, un desarrollo espontáneo que dimana de lo interior; en los no vivientes el movimiento dimana en ciertos casos de un principio interno, pero entonces es sólo un esfuerzo para volver al estado natural: cuando el cuerpo le adquiere, el movimiento cesa.

221. Todos los cuerpos son susceptibles de movimiento, y éste, como acto, dimana de la forma. El movimiento es un cierto acto; mas, por lo mismo que es movimiento, se encamina a adquirir algo: luego el ser que le tiene se halla en potencia de lo que ha de conseguir; hay, pues, en el ser que se mueve un acto, esto es, el movimiento, y este acto implica la falta de una cosa, para la cual se está en potencia: he aquí lo que significa la famosa definición del movimiento: *Actus entis in potentia, prout in potentia ad actum perfectum.*

Por donde se ve que los escolásticos no entendían sólo por el movimiento el cambio de lugar, pues aplicaban este nombre a todo acto que introducía mudanza en el ser, encaminándole a la adquisición de una nueva forma, substancial o accidental. Así son movimientos la generación, la corrupción y toda alteración.

222. Hay cuatro clases de vivientes. Unos tienen sólo el movimiento interior, para la nutrición y generación, como las plantas; otros que sienten, como las ostras; otros que, además, se mueven de lugar, como los cuadrúpedos, las aves, los reptiles; otros que añaden a esto la inteligencia, tal es el hombre. Los que sólo tienen el movimiento de nutrición y generación se dirigen a la adquisición de las formas ciegamente: su guía es la naturaleza. Los dotados de sensación buscan su forma no ciegamente del todo, sino por medio de cierta percepción: así el animal busca el alimento, que ha visto u olido. Según que esta percepción sensitiva es más perfecta, se le ha dado al animal un movimiento mayor: los que tienen sólo el tacto se mueven únicamente por dilatación y contracción; pero los que poseen vista, olfato u otros sentidos para percibir objetos distantes se mueven de lugar para buscarle, como se ve en los cuadrúpedos y aun en los reptiles. Así, la naturaleza proporciona a cada ser lo que necesita según el grado que ocupa en la escala del universo.

223. Los brutos, aunque perciben el objeto por los sen-

tidos, no conocen en él la razón de fin ni la relación de éste con los medios; ni ellos se lo proponen, sino que toman necesariamente el que les da la naturaleza. Pero el viviente intelectual no sólo percibe el objeto por los sentidos, sino que le *conoce*, sea o no sensible, y en él distingue la razón de fin y las relaciones con los medios, y no lo acepta determinado por necesidad, sino que se lo propone y varía según bien le parece.

224. Todo viviente encierra un principio de operación; pero ésta depende de diferentes condiciones, según la especie de vida. Los vegetales, o los que sólo tienen movimiento de nutrición y generación, operan por órganos corpóreos y por medio de cualidades corpóreas; los sensitivos operan por medio de órganos corpóreos, mas no por cualidades corpóreas; así el alma sensitiva ha menester de cierto calor y humedad en los órganos; pero estas cualidades son condiciones para la debida disposición del órgano, mas no medios de acción para el ejercicio de la sensibilidad. || Sin embargo, aunque la sensación no dimane de las cualidades corpóreas, se ejerce por órgano corpóreo, a diferencia de las operaciones intelectuales, que ni se ejecutan por cualidades corpóreas ni por órgano corpóreo.

225. El órgano de la sensibilidad es viviente, concurre a la sensación; pero este carácter vital sensitivo no le viene de las cualidades corpóreas, sino de la forma sensitiva que le anima.

226. Hay cinco especies de facultades vitales, incluyendo en esta denominación todos los grados de la vida. Vegetativa, la que tiene por objeto la nutrición y la generación. Sensitiva, la que siente. Apetitiva, la que inclina a lo sentido. *Motiva secundum locum*, la que comunica movimiento de lugar. Y, por fin, la superior, que es el entendimiento; a ésta corresponde una inclinación de su misma especie: la voluntad racional.

227. Los órganos de la sensibilidad son diferentes según la potencia o facultad sensitiva a que han de servir, pues que para todas las sensaciones hay una potencia en la cual radica la facultad de experimentarlas. ||

228. La facultad sensitiva es pasiva: «El sentido es una potencia pasiva, ordenada a recibir las impresiones de lo exterior sensible.» *Est autem quaedam potentia passiva quae nata est immutari ab exteriori sensibili.* (Véase *Summa theologica*, pars 1.ª, quaest. 78, a. 3.)

229. La impresión o mudanza, *immutatio*, causada en el sentido, no es puramente corpórea, tiene algo de espiritual, pues si bastase una mudanza corpórea cualquiera, todo lo corpóreo sentiría. Para la impresión orgánica sensible se requiere una mudanza espiritual por la cual «la intención de

la forma sensible se haga en el órgano del sentido»; *immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus* (ibíd). Para cuya inteligencia se debe advertir que hay dos clases de impresiones, *immutationes:* una natural, por la cual se comunica a lo inmutado la forma de lo que inmuta según su estado natural, como el calor de lo que calienta se transmite a la cosa calentada; otra espiritual, en la que la forma de lo que inmuta se comunica según un modo de ser espiritual, como el color a la pupila, que no por esto se hace colorada. Así, pues, hay entre el ser sensitivo y los objetos corpóreos una comunicación verdadera, y éstos tienen ciertas cualidades o virtudes para enviar a aquél sus formas en || un estado intencional o espiritual, formas que reducen al acto la potencia sensitiva.

230. Entre las cualidades sensibles, unas lo son *primo et per se*, porque afectan directamente a la facultad sensitiva, como el color, el sabor, etc.; otras no afectan el sentido por sí mismas, sino por medio de las cualidades sensibles, como la extensión no es vista en sí misma, sino bajo la cualidad de un color, a esto llamaban *sensibilia communia,* porque eran una especie de cualidades comunes a varias cualidades sensibles especiales; así una magnitud determinada puede ofrecérsenos bajo muchos colores. Todos los sensibles comunes se reducen a la cantidad, porque la figura es una cualidad de la cantidad, pues consiste en la terminación de la cantidad, y el movimiento se nos hace sensible sólo por la diversa posición de los objetos movidos, lo cual se refiere a distancias, o bien cantidades geométricas.

231. A más de los sentidos externos hay los internos, sin los cuales el ser sensitivo no podría percibir sino lo presente. Esto da origen a varias facultades.

232. Cada sentido externo tiene su objeto propio, característico, de cuya esfera no sale; así es que || la unidad de la conciencia sensitiva sería imposible si no hubiese un centro donde fuesen a parar todas las sensaciones y que, percibiéndolas todas, pudiese compararlas entre sí. Esta facultad perceptiva de las varias sensaciones, y que es como la raíz común y principio de los sentidos exteriores, se llama sentido común, palabra que expresa aquí una cosa muy diferente de lo que se significa cuando se trata de los criterios de verdad.

233. La sensación externa ni la interna puramente actuales no bastan; es preciso que haya medio de conservarlas: la facultad conservadora de estas formas, *quasi thesaurus quidam formarum per sensus acceptarum*, se llama imaginación.

234. En los objetos sensibles el animal percibe algo que no corresponde a una sensación particular: la oveja huye

del lobo no por su fealdad, sino porque le conoce dañoso; el ave busca las pajuelas no por su hermosura, sino porque le sirven para el nido. La facultad de percibir estas cosas, estas razones, *intentiones*, como las llamaban, que no caen bajo el sentido especial, se apellida estimativa. Esta facultad se halla en los animales con un carácter meramente instintivo, y tiene el nombre de *vis* estimativa natural; pero en el hombre no es instintiva, sino comparativa *(collativa)*, || y así se llama cogitativa, o razón particular: *razón*, porque participa ya de la razón, por cierta afinidad o refluencia; *particular*, porque no versa sobre lo universal, como el entendimiento.

235. Entre las *intenciones* que forman el objeto de la estimativa se incluye la razón de pretérito, aunque ésta corresponde de un modo más especial a la memoria, que es la facultad de retener las especies sensibles y las intenciones no sensibles. En los brutos se llama simplemente memorativa; pero en el hombre se denomina reminiscencia, porque tiene la fuerza no sólo de recordar, sino de buscar el mismo recuerdo con una especie de inquisición racional.

236. Hay en el alma una facultad llamada entendimiento; por él conocemos el mundo superior al sensible y percibimos en el sensible razones generales que no caen bajo la jurisdicción de la sensibilidad. No posee ideas innatas. Las ideas son formas que reducen el entendimiento al acto; el nuestro se halla en potencia, y antes de que recibamos impresiones sensibles es como una tabla rasa en que nada hay escrito: *Sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.*

237. El entendimiento es distinto del sentido, en sí y en su objeto; pero no empieza sus operaciones || sino excitado por el sentido. El modo con que esto se hace es el siguiente: Los cuerpos, influyendo sobre los órganos, producen la sensación, transmitiendo las formas sensibles, no en su estado natural, sino en el espiritual o intencional. Pero esas formas, ni aun tales como están en la imaginación, no son inteligibles, porque representan objetos singulares y corpóreos, lo cual no es objeto del entendimiento. ¿Cómo se hace, pues, el tránsito? ¿Cómo se pone en comunicación el orden intelectual con el sensible? Hay en el espíritu una fuerza que toma, abstrae de las especies imaginarias las formas intelectuales y nos las hace inteligibles. Esta fuerza se llama entendimiento agente. Las formas abstraídas de los fantasmas son ya inteligibles; la capacidad receptiva de estas formas se llama entendimiento posible. Así, pues, el acto intelectual se realiza cuando la forma, hecha inteligible, se une con el entendimiento posible y le reduce al acto o le hace inteligente en acto.

238. Por donde se ve que, si bien los escolásticos ha-

cían dimanar de los sentidos el conocimiento y admitían el principio *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, no obstante distinguían entre el orden intelectual y el sensible con tanto cuidado, que para salvar la distancia tuvieron que excogitar la actividad que llamaron entendimiento agente. Lo sensible || no podía ni siquiera acercarse al entendimiento sino despojado de sus formas groseras, pasando por el crisol del entendimiento agente; allí, con aquella *luz*, que así le llamaban, adquirían las especies el carácter de inteligibilidad, siendo notable que esta conversión de sensible en inteligible la hacían consistir en la abstracción que eliminaba las condiciones particulares: esto era lo que *inmaterializaba* las especies sensibles, a que llamaban fantasmas, y las hacía capaces de ser *entendidas*.

239. A más de esa fuerza transformadora de las especies sensibles hay una actividad perceptiva de las verdades universales y necesarias, a las cuales asiente el entendimiento tan pronto como se le ofrecen. Estas son las que se llaman *per se notae*, y también principios y axiomas. De ellos los unos se refieren a la especulativa, otros a la práctica, siendo estos últimos el cimiento de la ciencia moral. Así, pues, no hay ideas innatas, es decir, formas preexistentes a la sensación; pero hay innata una actividad intelectual pura y que se desarrolla en el momento en que la verdad se le pone delante.

240. El fundamento de la verdad está en Dios; aunque en las cosas haya muchas esencias o formas, y, por tanto, muchas verdades individuales, la verdad || de todas ellas estriba en Dios. La verdad de nuestro entendimiento depende de su conformidad con las cosas; pero la verdad de las cosas nace de su conformidad con el entendimiento divino.

241. El alma juzga de la verdad de las cosas por la verdad primera, la cual se refleja en nuestro espíritu a la manera que la luz en un espejo. Esto se realiza por la facultad que se nos ha dado de conocer los principios tan pronto como se nos ofrecen.

Así se explica cómo la verdad es eterna. No lo es si se la considera únicamente en cuanto está en nuestro entendimiento; pero lo es en cuanto se funda en el entendimiento divino. Si no hubiese un entendimiento eterno no habría verdad eterna.

242. De esta teoría resulta claro lo que debe pensarse de la cuestión sobre las ideas que dividió a las escuelas de Platón y de Aristóteles. La esencia divina incluye la representación inteligible de todas las cosas; así, pues, las ideas de todo están en Dios, o más bien, hay en Dios una idea infinita que equivale a todas las reales y posibles. La idea en Dios no es otra cosa que la esencia divina. De aquel manan-

tial de luz dimana, por la creación, la fuerza intelectual de todos los entendimientos finitos: el convenir todos éstos en las primeras verdades prueba la existencia || de un entendimiento superior que a todos los ilumina.

243. Decían los escolásticos que el entendimiento se hace la cosa entendida; pero no querían significar con esto lo que los modernos panteístas, quienes identifican el sujeto y el objeto y pretenden que todo emana del *yo;* sólo se valían de esta expresión para explicar el modo con que se ejecuta el acto intelectual; esto es, uniéndose con el entendimiento la idea o la forma inteligible, de lo cual resulta no identidad, sino inherencia de un accidente a un sujeto.

244. El alma no se conoce a sí misma por su esencia, esto es, viéndose intuitivamente, sino por sus fenómenos. Este conocimiento es de dos modos: por conciencia y por discurso. Por conciencia, en cuanto todos experimentamos que hay en nosotros un principio intelectual; por discurso, en cuanto de los fenómenos del alma deducimos cuál es la naturaleza de la misma.

245. Podemos conocer a Dios por la razón natural, elevándonos de lo contingente a lo necesario, del efecto a la causa; pero la verdad de la existencia de Dios, aunque se puede demostrar con argumentos irrefragables, no pertenece a la clase de las proposiciones || que se llaman *per se notae, quoad nos.* Es cierto que tenemos idea de Dios, pero esta idea por sí sola no basta para la demostración de su existencia. En Dios la existencia se identifica con la esencia, por lo cual si viésemos la esencia de Dios veríamos que implica la existencia por necesidad absoluta; pero como esta esencia no la vemos mientras estamos en esta vida, es preciso que, si queremos conocer a Dios por la razón natural, echemos mano del discurso. Así es que los escolásticos no admitían el argumento de San Anselmo, que propuso también Descartes. Todo cuanto han dicho de sólido contra este argumento los filósofos modernos, incluso Kant, lo había expresado con suma claridad y brevedad Santo Tomás de Aquino. «Aunque concediéramos, dice, que cualquiera entendiese por el nombre *Dios* lo que se expresa, a saber, lo más perfecto que se puede pensar, no se sigue que debiera entender que lo significado por el nombre existe en la realidad, sino únicamente en la aprehensión del entendimiento. Ni se puede deducir que exista realmente en no suponiendo que existe en la realidad lo más perfecto que se puede pensar, lo cual no admiten los que niegan a Dios.» *Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine* Deus, *significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura,* || *sed*

in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse. (Pars 1.ª, quaest. 2, a. 1, ad 2.)

246. Excusado es añadir que las doctrinas escolásticas sobre Dios y sus atributos eran conformes a las cristianas, supuesto que esos filósofos eran casi todos católicos y en su mayor parte eclesiásticos. Lo propio diremos de su doctrina moral: cualesquiera que fuesen las cuestiones que mezclan en la ética, sus principios fundamentales eran los de la Iglesia católica.

247. El dar cuenta de las varias doctrinas que surgieron entre los escolásticos exigiría volúmenes; afortunadamente no hay necesidad de conocer semejantes pormenores. Citaré únicamente a San Buenaventura, insigne también por su sabiduría y a quien llamaron el Doctor Seráfico; al agudísimo Juan Duns Scot, de la orden de San Francisco, apellidado el Doctor Sutil y que fundó la escuela de los escotistas, y a Guillermo de Occam, que renovó la teoría nominalista.

248. La filosofía escolástica, que de suyo propendía a la sutileza, fué degenerando entre las disputas || de las escuelas. Conocidas son las cuestiones inútiles y hasta extravagantes que se llegaron a suscitar, y que consumían un tiempo que se hubiera empleado harto mejor en estudios más positivos; como quiera, es cierto que aquella especie de gimnástica intelectual en que por tanto tiempo se ejercitaron los espíritus fortificó el arte de pensar, preparando el camino a ulteriores adelantos cuando se empleasen otros métodos. ||

XL

ROGER BACON

249. Ni aun en los tiempos en que más predominaba la escolástica faltaron hombres que se dedicasen al estudio de la naturaleza. Sin hablar de Alberto Magno, de Raimundo Lulio, célebre por su *Ars magna*, que también se dedicó a las ciencias naturales, y otros que se distinguieron por su afición a los estudios físicos, baste recordar al famoso Roger Bacon, nacido en Inglaterra en 1214, que en sus escritos sobre la química y la óptica muestra conocimientos muy superiores a lo que pudiera esperarse de su tiempo. Tocante al método, pondera la necesidad de la experiencia si se

quiere progresar en las ciencias naturales; de manera que el camino trazado por el célebre canciller Bacon de Verulam lo había indicado tres siglos antes el ilustre franciscano del mismo nombre. Pero aquel tiempo no era todavía el de la restauración literaria: fué preciso que transcurriesen || muchos años y que se hicieran otras tentativas para que el espíritu humano hiciese la evolución que se consumó en la época de Descartes. Como quiera, las tentativas no eran del todo infructuosas, pues depositaban en el seno de las naciones europeas un germen de innovación científica que no podía menos de desenvolverse en los siglos posteriores. ||

XLI

EPOCA DE TRANSICION

250. A proporción que la Europa iba adelantando en organización social se manifestaban nuevas tendencias intelectuales, notándose en diferentes sentidos un fuerte espíritu de oposición a la filosofía de Aristóteles, que dominaba exclusivamente en las escuelas. La caída de Constantinopla arrojó a Europa algunos sabios fugitivos y con ellos las doctrinas de Platón y otros antiguos; así se difundió más y más el espíritu de innovación filosófica, mayormente cuando la auxiliaba también el prurito de disputa, característico de los griegos, lo cual, si no era muy a propósito para el verdadero adelanto, servía cuando menos como poderoso ariete contra las escuelas peripatéticas. Entre los mismos griegos unos estaban por Aristóteles, otros por Platón, distinguiéndose como aristotélicos Argirópulo y Gennadio, y como platónicos Gemisto, Pletón y el célebre Besarión, que después fué cardenal. ||

Por fin, la invención de la imprenta, el descubrimiento de nuevos mundos, acabaron de dar un fuerte impulso al movimiento europeo comenzado en la época de las cruzadas, y desde entonces, desplegada la afición al estudio de la antigüedad en las mismas fuentes, era imposible que los espíritus se dieran por satisfechos con las traducciones de Aristóteles, los comentarios de los árabes y las discusiones de los escolásticos. Precisamente el movimiento ascendente de la oposición antiescolástica coincidía con el abuso de entregarse en las escuelas a frívolas disputas, por manera que la reacción, ya de suyo muy fuerte, era provocada más y más por el exceso del abuso.

251. Dos lados flacos tenían las escuelas peripatéticas: la negligencia en las formas, o sea en el estilo y lenguaje, y el descuido de las matemáticas y ciencias naturales, y precisamente a fines del siglo XV y principios del XVI se habían despertado las dos aficiones diametralmente opuestas: renació el amor a la literatura y bellas artes, llevado hasta una exageración a veces ridícula, y el gusto por las matemáticas y ciencias de observación cundía por todas partes. De aquí resultaba que la filosofía aristotélica se hallaba vivamente combatida, no sólo por los que se proponían innovar en sentido dañoso a la religión y a la moral, sino también por los que deseaban sinceramente || la conservación de las sanas ideas junto con los progresos científicos y literarios.

Lorenzo Valla ataca en Italia las escuelas peripatéticas; Pedro Ramus hace lo mismo en París, mezclando graves errores y fundando la escuela llamada de los ramistas; Paracelso amalgama el fanatismo cabalístico con la medicina, la química y la teología; Angel Policiano y Cardano se inclinan al eclecticismo; Erasmo de Rotterdam y el insigne español Luis Vives, mientras propagan la afición a las bellas letras y cuidan de nuevas ediciones de las obras antiguas, no se olvidan de hacer la guerra a las sutilezas escolásticas. Aquélla es una época de verdadera revolución; así es que en vano buscaríamos un sistema fijo: hay una mezcla de las doctrinas de Pitágoras, de Parménides, de Platón, de Zenón el escéptico. Pico de la Mirándola disputa de *omni scibili*, y es llamado el fénix de su siglo; Giordano Bruno enseña el panteísmo; Bernardino Telesio funda la academia llamada telesiana, con el objeto de combatir a los escolásticos; Berigardo resucita en Pisa la escuela jónica; los platónicos brillan en Florencia, y Montaigne en sus *Ensayos* formula el escepticismo, abriendo la puerta a Bayle y a la escuela del siglo XVIII Vieta, Fermat, Copérnico y otros hacen grandes progresos en las matemáticas, y la filosofía aristotélica, combatida por todos lados, va perdiendo terreno y presiente su muerte || cercana. En la falange innovadora descuellan, por fin, Bacon de Verulam y Descartes, verdaderos revolucionarios de la ciencia, que, si bien debieron una parte de su triunfo al ascendiente de su genio, debieron todavía mucho más a la fermentación en que encontraron a los espíritus. La revolución estaba hecha en gran parte; ellos le dieron dirección y regularidad. ||

XLII

BACON DE VERULAM

252. Entre los reformadores de la filosofía en los tiempos modernos ocupa un lugar distinguido Bacon de Verulam, nacido en Londres en 1561. No se le deben descubrimientos en las matemáticas ni en las ciencias naturales, como a Descartes, Galileo, Pascal y otros hombres insignes de aquella época; su nombradía procede de haber llamado la atención sobre lo errado de los métodos antiguos y la necesidad de interrogar a la experiencia. En sus famosas obras *De la dignidad y del progreso de las ciencias* y *El nuevo órgano* expone sus ideas y hace al propio tiempo una clasificación de todos los conocimientos humanos. Bacon, combatiendo el método abstracto de los peripatéticos, favorecía una tendencia que, según hemos indicado, se iba manifestando en toda Europa, y además, siendo hombre versado en los clásicos antiguos y ocupando por añadidura el alto puesto de canciller de Inglaterra, || reunía todas las circunstancias para que sus doctrinas ejercieran influencia. Sin embargo, Bacon no fundó escuela, porque para esto se necesita una doctrina y él no daba más que un método. El completar la revolución filosófica estaba reservado a un hombre más eminente, que presentase un método y una doctrina, el instrumento y el artefacto. ||

XLIII

DESCARTES

253. Este hombre extraordinario nació en 1596, con las cualidades a propósito para el papel que debía representar en el mundo. Necesitaba genio, y lo poseía en grado eminente; necesitaba conocimiento de su época, y lo adquirió no sólo en los libros, sino en sus viajes y en su carrera militar; necesitaba verdadera pasión por la ciencia, y la tenía hasta el punto de menospreciar los altos destinos con que le brindara la sociedad, prefiriendo una vida solitaria dedicada exclusivamente a la meditación filosófica, y de resig-

narse a vivir por espacio de más de veinte años fuera de su patria, retirándose a Holanda en busca de libertad y silencio. Sus talentos no se limitaban a la metafísica, era eminente matemático, y, aunque inclinado en demasía a hipótesis en las ciencias físicas, mostraba un genio privilegiado para la observación de la naturaleza. ||

254. Los puntos capitales de la doctrina de Descartes son: 1.°, la duda metódica; 2.°, el principio: «yo pienso, luego soy»; 3.°, el poner la esencia del alma en el pensamiento; 4.°, el constituir la esencia de los cuerpos en la extensión.

255. La duda de Descartes nació en su espíritu en vista del método sistemático que dominaba en las escuelas: fué un grito de revolución contra un gobierno absoluto. «La experiencia enseña que los que hacen profesión de filósofos son frecuentemente menos sabios y razonables que los que no se han aplicado nunca a esos estudios.» *(Principios de filosofía.* Prefacio.) Estas palabras manifiestan el desdén que le inspiraban las escuelas; así no es extraño que buscase otro camino. El mismo nos explica cuál fué. «Como los sentidos, dice, nos engañan algunas veces, quise *suponer* que no había nada parecido a lo que ellos nos hacen imaginar; como hay hombres que se engañan raciocinando aun sobre las materias más sencillas de geometría y hacen paralogismos, juzgando yo que estaba tan sujeto a errar como ellos, deseché como falsas todas las razones que antes había tomado por demostraciones, y considerando, en fin, que aun los mismos pensamientos que tenemos durante la vigilia pueden venirnos en el sueño, sin que entonces ninguno de ellos sea verdadero, me resolví a || *fingir* que todas las cosas que habían entrado en mi espíritu no encerraban más verdad que las ilusiones de los sueños.» *(Discurso sobre el método,* 4.ª parte.)

Por este pasaje se ve que la duda universal de Descartes era una *suposición*, una *ficción*, así la llama él mismo, y, por consiguiente, no una duda verdadera. Lo propio se manifiesta en su respuesta a las objeciones recogidas por el P. Mersenne de boca de varios filósofos y teólogos contra las *Meditaciones*. «En primer lugar, dice, me recordáis que *no de veras, sino por una mera ficción*, he desechado las ideas o fantasmas de los cuerpos, etc., etc.» Descartes no rechaza esto, antes lo admite, y continúa deshaciendo las dificultades.

256. Sea cual fuere el abuso que posteriormente se haya hecho del método de Descartes en lo tocante a la religión, debemos confesar que el ilustre filósofo concilió con el espíritu de examen su adhesión al catolicismo. Entre las máximas fundamentales que adoptó para seguir su carrera sin

peligro figura en primer lugar la de «conservar constantemente la religión en que por la gracia de Dios había sido instruído desde la infancia... Después de haberme asegurado de estas máximas y haberlas puesto aparte con las verdades de la fe, *que han sido siempre las primeras en mi creencia*, juzgué que podía deshacerme libremente || del resto de mis opiniones». *(Discurso sobre el método*, tercera parte.)

257. Parece que la duda de Descartes se reduce a una idea común a todos los métodos; él mismo lo dice: «Cuando sólo se trata de la contemplación de la verdad, ¿quién ha dudado jamás de que sea necesario suspender el juicio sobre las cosas obscuras o que no son distintamente conocidas?» *(Respuesta a las objeciones recogidas por el P. Mersenne.)* Sin embargo, no diremos por esto que Descartes no introdujese en la filosofía un método nuevo: la máxima de que conviene suspender el juicio cuando todavía no se conoce la verdad era vulgarmente admitida; ¿y quién pudiera no admitirla? Pero el mal estaba en dejarla sin aplicación, en dar sobrada autoridad al nombre de Aristóteles, en recibir sin examen las doctrinas comunes en las escuelas, no cuidando de inquirir sus puntos débiles o falsos.

258. Descartes empezó por dudar, pero continuó pensando; su método no era puramente negativo; en todas sus obras se halla una doctrina positiva al lado de la impugnación de la contraria. Esta es una de las causas de su asombrosa influencia en cambiar la faz de la filosofía; se propuso edificar sobre las ruinas de lo que había destruído; no se contentó con decir: || «Esto no es verdad»; añadió: «La verdad es ésta.»

259. El principio fundamental de Descartes: «yo pienso, luego soy», nació de su duda; su proclamación no fué otra cosa que la expresión del punto donde se hallaba detenido en su tarea destructiva. «Pero desde luego advertí, dice, que, mientras quería pensar que todo era falso, era necesario que yo que lo pensaba fuese alguna cosa, y notando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que sin escrúpulo podía recibirla por el primer principio de filosofía.» *(Discurso sobre el método*, 4.ª parte.)

260. Algunos han creído que el principio de Descartes era un verdadero entimema, y así le han objetado que del pensamiento no podía inferir la existencia en no suponiendo de antemano esta proposición: «lo que piensa existe», lo cual equivaldría a reconocer un principio más fundamental que el otro. Pero la objeción estriba en un falso supuesto, a que dió origen la enunciación en forma de entimema y

también algunas palabras no bastante claras del filósofo. Mas en la realidad él no quería hacer un verdadero discurso, sólo intentaba expresar un hecho de conciencia; a || saber: que al dudar de todo hallaba una cosa que se resistía a la duda: el pensamiento propio. Las palabras que siguen son terminantes. «Cuando conocemos que somos una cosa que piensa, esta primera noción *no está sacada de ningún silogismo;* y cuando alguno dice: «Yo pienso, luego soy o existo», *no infiere* del pensamiento su existencia, como por la fuerza de un silogismo, sino como una cosa conocida por sí misma, la *ve por una simple inspección del espíritu.* pues que si la dedujera de un silogismo habría necesitado conocer de antemano esta mayor: «todo lo que piensa es o existe». Por el contrario, esta proposición se la manifiesta su propio sentimiento de que no puede suceder que piense sin existir. Este es el carácter propio de nuestro espíritu, de formar proposiciones generales por el conocimiento de las particulares.» *(Respuesta a las objeciones recogidas por el padre Mersenne.)*

261. Cuando Descartes emplea la palabra *pensamiento* para expresar el hecho fundamental en las investigaciones filosóficas, no la limita al orden intelectual puro, sino que significa por ella todos los fenómenos internos de que tenemos conciencia, ya pertenezcan al entendimiento, a la voluntad o a la sensibilidad. «Por la palabra *pensar*, dice, entiendo todo aquello que se hace en nosotros, de tal suerte que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; así || es que aquí el pensamiento no significa tan sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir.» *(Principios de filosofía*, 1.ª parte, § 9.)

262. Aunque Descartes ponía por primer fundamento de la filosofía la conciencia propia, no rechazaba la legitimidad del criterio de la evidencia; por el contrario, en sus escritos se halla expresamente el principio que después se hizo tan famoso entre sus discípulos: «lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa puede afirmarse de ella con toda certeza». «Después de esto, dice, consideré en general lo que se necesita para que una proposición sea verdadera y cierta, porque ya que yo acababa de encontrar una que tenía dicho carácter, pensé que debía saber también en qué consiste esta certeza, y habiendo notado que en la proposición: «yo pienso, luego soy», no hay nada que me asegure de que yo digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podia tomar por regla general que *las cosas concebidas con mucha claridad y distinción son todas verdaderas*, pero que sólo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente.» *(Discurso sobre el método*, 4.ª parte.)

263. La legitimidad del criterio de la evidencia la funda Descartes en la veracidad de Dios, que no || ha podido querer engañarnos. La existencia de Dios la prueba por la misma idea de Dios, empleando el argumento de San Anselmo (*Principios de filosofía* y *Meditaciones*, 3 y 5). Por manera que, según Descartes, hallamos en nuestra conciencia el pensamiento; en éste hallamos la idea de Dios; en esta idea hallamos un argumento demostrativo de la existencia del mismo Dios y de sus perfecciones, y el conocimiento de la veracidad divina es para nosotros una firme garantía de la legitimidad del criterio de la evidencia.

264. «Aunque un atributo, dice Descartes, sea suficiente para hacernos conocer la substancia, hay, sin embargo, en cada una de ellas uno que constituye su naturaleza y esencia y del cual dependen todos los demás. La extensión en longitud, latitud y profundidad constituye la esencia de la substancia corpórea, y el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia que piensa.» (*Principios de filosofía*, 1.ª parte.) Establecido que la esencia del alma consiste en el pensamiento, Descartes se hallaba precisado a sostener que el alma no deja nunca de pensar, pues de lo contrario perdería su atributo constitutivo, y en efecto admitía la consecuencia. Contra esta doctrina ocurren varias objeciones: ¿Cómo se prueba que el pensar sea la esencia del alma? ¿Cómo es posible que un fenómeno || que tiene todos los caracteres de modificación sea el constitutivo de una substancia? ¿Cómo se prueba que el alma piensa siempre? ¿No parece que la experiencia enseña todo lo contrario? Conocemos el alma por el pensamiento, es verdad, pero de aquí no se sigue que el alma sea el pensamiento mismo.

265. El defecto de Descartes en este punto consiste en tomar el fenómeno por la substancia en la cual se realiza; deseoso de fundar la filosofía sobre nociones claras, se paraba en lo que veía claro y decía: «No hay más», en vez de decir: «No veo más.»

266. Una cosa análoga le sucede al tratar de la extensión. Al pensar en los cuerpos se nos ofrecen las dimensiones de los mismos en una intuición clarísima, de lo cual infirió Descartes que la esencia de ellos era lo representado en esta intuición. ¿Quién no ve que esto es confundir el orden ideal con el real y aun no tomando del ideal más que un solo aspecto?

267. Partiendo de este errado principio infería Descartes que la extensión del mundo era infinita. «Sabemos también, dice, que este mundo o la materia extensa que compone el universo no tiene límites, porque dondequiera que nos propongamos fingirlos podemos imaginar más allá espacios indefinidamente || extensos, que no sólo imaginamos,

sino que concebimos ser tales en efecto como los imaginamos, de suerte que contienen un cuerpo indefinidamente extenso, porque la idea de extensión que concebimos en todo espacio es la verdadera idea que debemos tener del cuerpo.» (*Principios de filosofía*, 2.ª parte, § 21.)

268. El vacío es intrínsecamente imposible según la teoría de Descartes. Si la extensión constituye la esencia del cuerpo, donde hay extensión hay cuerpo; luego el vacío, esto es, una extensión sin cuerpo, es una idea contradictoria (ibíd., § 18).

269. Una de las doctrinas más singulares de Descartes fué la de negar el alma de los brutos, sosteniendo que todo cuanto vemos en ellos es el resultado de un puro mecanismo. Esta opinión no es nueva: entre los antiguos la profesaron muchos estoicos y también Diógenes cínico, según refiere Plutarco, y entre los modernos la defendió, antes que Descartes, Gómez Pereira en su obra titulada *Antoniana Margarita,* que vió la luz en 1554. El nombre de Descartes le dió importancia en lo sucesivo; pero en la actualidad está casi abandonada. Difícilmente se sostiene lo que está en contradicción con el sentido común. ||

270. Buscando la razón que pudo inclinar a Descartes hacia una opinión tan singular, la hallamos en su teoría de las dos esencias fundamentales: cuerpo y espíritu; el cuerpo es la extensión, el espíritu es el pensamiento; ¿dónde se coloca un ser que no sea ni lo uno ni lo otro? En ninguna parte. Luego todos los fenómenos de los brutos deben explicarse, no como efectos de una percepción sensitiva, sino como resultados puramente mecánicos. Así era preciso convertir los brutos en autómatas y excogitar varios sistemas para explicar el mecanismo, y en caso apurado apelar a la infinita sabiduría del Supremo Artífice, que había construído aquellas máquinas.

271. Descartes distingue entre el orden sensible y el intelectual; sostiene que no todos los conocimientos dimanan de los sentidos; pero no es exacto que admita las ideas innatas como tipos preexistentes en nuestro espíritu. «Nunca escribí ni creí, dice, que el entendimiento necesitase de ideas innatas que sean algo distinto de su facultad de pensar; pero como notase que había en mí pensamientos que no procedían ni de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad, sino de la sola facultad de pensar, para distinguir a esas ideas o nociones de las otras adventicias o facticias las llamé innatas || ... ...

... ...

»Observad que por ideas innatas nunca he entendido

otra cosa sino que por naturaleza tenemos una facultad con la cual podemos conocer a Dios; pero el que estas ideas sean actuales, o no sé qué especies distintas de la facultad de pensar, no lo he escrito ni opinado nunca; pues, por el contrario, yo más que nadie estoy lejos de admitir la inútil retahila de las entidades escolásticas.» (*Cartas*, tomo I, carta 99.)

272. El influjo de Descartes en cambiar la faz de la filosofía dependió de varias circunstancias: 1.º De su indisputable genio, cuya superioridad no podía menos de ejercer ascendiente sobre los espíritus. 2.º De que había en los ánimos cierta fermentación contra las escuelas predominantes, faltando únicamente un hombre superior que diese la señal de insurrección contra la autoridad de Aristóteles. 3.º De que Descartes no sólo fué metafísico, sino también físico, astrónomo e insigne matemático, con lo cual, al paso que apartaba a los espíritus de las sutilezas de la escuela, los guiaba hacia los estudios positivos, conforme a las tendencias de la época. 4.º Siendo Descartes eminentemente espiritualista, atrajo los pensadores aventajados, a quienes abría ancho campo para dilatarse por las regiones ideales. 5.º Descartes fué un hombre que no escribió por razones de circunstancias, sino por efecto de convicciones profundas. Retiróse || a Holanda para pensar con más silencio y libertad; sus sistemas son hijos de meditaciones dilatadas; era un verdadero filósofo, un ardiente apasionado por las investigaciones científicas (véanse *Filosofía fundamental*, libros 1.º y 3.º, y la *Ideología* y *Psicología*) [vols. XVI, XVII y XXI]. ||

XLIV

GASENDO

273. En la misma época se distinguió Gasendo, célebre por su adhesión a la filosofía corpuscular, que, sin embargo, procuraba presentar depurada de los errores que estuviesen en oposición con las doctrinas cristianas. Como era muy erudito se le ha llamado el más erudito de los filósofos, y no falta quien haya vuelto la frase llamándole el más filósofo de los eruditos. Tuvo vehementes disputas con Descartes, llegando uno y otro a emplear expresiones demasiado duras, que sientan mal en boca de hombres tan ilustres, nacidos para estimarse. La filosofía de Gasendo no era a propósito para fundar una verdadera escuela; lo que pudiese

encerrar de tendencias prácticas hacia la observación de la naturaleza se halla también en los escritos del canciller Bacon, y no falta tampoco en las obras de Descartes, eminente físico y matemático. La dirección atomística de los físicos posteriores no || se debe sólo a Gasendo, sino también a Descartes, pues poniendo éste la esencia de los cuerpos en la extensión y queriendo explicar los fenómenos de la naturaleza por simples combinaciones mecánicas, venía a caer en la filosofía corpuscular; en tal caso los átomos eran pequeñas partes de la extensión constitutiva de la esencia de los cuerpos. ||

XLV

HOBBES

274. Por aquellos tiempos nos encontramos con un filósofo de un género bien diferente del de Descartes y Gasendo. Hobbes nació en Malmesbury en 1588 y murió en 1679. Es más conocido por sus errores en materia de derecho que por su filosofía; sin embargo, sus horribles doctrinas morales y políticas se enlazaban con las ideológicas. Hobbes era sensualista: no admitía más conocimiento que el sensible, ni más criterio que la sensibilidad. En consecuencia sostenía que no hay diferencia intrínseca entre el bien y el mal, y que el origen de estas ideas se halla en el placer y en el dolor. Según Hobbes, el hombre tiene derecho a todo lo que alcanzan sus facultades, y en el estado natural todo hombre es enemigo de otro hombre: *homo homini lupus*. La diferencia entre las acciones proviene de la ley civil; ésta nace del poder público, el cual a su vez dimana de un pacto que hicieron || los hombres para evitar su destrucción. El poder tiene sus facultades ilimitadas; es lícito todo lo que él manda, siquiera fuese la blasfemia y el parricidio. Las obras *De Cive* y el *Leviathan* son la apología de todos los tiranos y de todas las tiranías.

275. ¿Con qué objeto esparcía Hobbes doctrinas tan repugnantes? Oigamos a lord Clarendon: «Volviendo de España pasé por París; Hobbes, que me visitaba con frecuencia, me dijo que estaba imprimiendo en Inglaterra un libro que quería intitular *Leviathan*, del cual recibía cada semana un pliego de pruebas para corregir, y que pensaba tenerle concluído dentro de un mes. Añadió que ya sabía que al leer yo su libro no me había de gustar, indicándome al pro-

pio tiempo algunas de las ideas que contenía, y como yo le preguntase por qué publicaba semejantes doctrinas, me respondió después de una conversación medio seria, medio en chanza: *La verdad es que deseo vivamente volver a Inglaterra.*» (Citado por Dugald-Stewart, *Historia de la filosofía*, 1.ª parte.) He aquí descifrado un enigma y retratado un hombre: deseaba volver a Inglaterra, siquiera fuese a costa de la moral y de la humanidad. Cromwell mandaba en Inglaterra; Hobbes volvió de la emigración y fué bien recibido por el protector. Despreciable filosofía que así trafica con la verdad y la honra. ||

XLVI

SPINOSA

276. Spinosa nació en Amsterdam en 1632. Su sistema consiste en afirmar una sola substancia y la imposibilidad de que haya otra. Esta substancia única tiene dos atributos: el pensamiento y la extensión. Todo cuanto vemos en lo exterior, todo cuanto experimentamos en lo interior, son meros fenómenos de la substancia única. Dios es todo, y todo es Dios; o más bien: no hay más que un ser, que lo es todo. En este supuesto no hay creación; todo es uno y eterno. No hay contingencia, no hay libertad; todo es necesario. Spinosa no retrocede ante esta última consecuencia. «Concíbase, dice en una de sus cartas, una piedra que se mueve y que sabe que se mueve: al conocer los esfuerzos que hace para el movimiento creerá ser muy libre y que si continúa el movimiento es porque quiere. Esta es la libertad humana de que todos se jactan, y que sólo consiste en que los hombres || tienen conciencia de sus inclinaciones e ignoran las causas que las determinan.»

277. ¿En qué estriba tan absurdo sistema? En una definición de la substancia, en la cual confunde Spinosa el subsistir sin inherencia a otro, o en sí, con el existir por necesidad intrínseca; en suponer que no puede ser distinto sino lo que es diferente; en entender por infinidad absoluta un conjunto de absurdos; en tomar la palabra *contener* en un sentido grosero. En otra parte *(Metafísica, Teodicea*, c. X) [vol. XXI] llevo explanado e impugnado el sistema de Spinosa, y así no quiero repetir lo que allí dije; baste observar que su método deslumbra por su forma matemática y porque el autor aparenta no admitir nada que no esté rigurosamente demostrado. No negaré que Spinosa fuera un

hombre de mucho talento: quien carece de él no se hace tan célebre; pero no puedo concederle esa profundidad que algunos le atribuyen. En el terreno ontológico e ideológico, que son precisamente los que él prefiere, Spinosa es sumamente débil, y al leer la serie de sus proposiciones se sorprende uno de que haya quien tanto las pondere. En la actualidad hay un especial prurito de acreditar a Spinosa; es el *santo* del panteísmo, pues no ha faltado quien le diera este título sin temer la risa de los lectores; pero en la realidad es un sofista nada más. Bayle, poco || sospechoso a los incrédulos, examinando la proposición quinta, en que afirma Spinosa que no puede haber dos o más substancias de un mismo atributo, porque de la identidad de atributos resulta la identidad de substancias, dice: «Este es el Aquiles de Spinosa y el fundamento de todo el edificio, lo que, sin embargo, no es más que un *muy ridículo* sofisma, por el que no se dejarían seducir los principiantes de lógica. En los rudimentos de la filosofía ya se enseña lo que significan el género, las especies y el individuo.» *(Diccionario histórico y crítico.)* ||

XLVII

MALEBRANCHE

278. Uno de los más eminentes discípulos de Descartes fué Malebranche; nació en París en 1638 y murió en 1715. Como su maestro, reunió a la metafísica las matemáticas, la física y la astronomía. Sus principios fundamentales son los de Descartes; pero un hombre de genio como Malebranche no se contenta con imitar, imitando inventa.

279. Distinguióse Malebranche por su exagerado ocasionalismo. Inexactamente se ha llamado cartesiano al sistema de las causas ocasionales, pues Descartes no lo defiende, y antes parece que opinaba en contrario. En su carta a Enrique Moro se expresa así: «La fuerza motriz puede ser, o de Dios, conservando en la materia igual cantidad de movimiento al que en ella puso desde el momento de la creación, o bien *de una substancia criada*, como de nuestra || alma, o de cualquier otra cosa a la que Dios haya dado *fuerza* para mover el cuerpo.» Como quiera, Malebranche no sólo negó la causalidad efectiva y recíproca entre el alma y el cuerpo, sino que en general sostuvo que no había verdadera causalidad en ninguna criatura, ni en las corpóreas ni en las espirituales. «Las causas naturales no son verdaderas

causas; son únicamente causas ocasionales: sólo la voluntad de Dios es verdadera causa.» *(Recherche de la vérité,* l. 6.º, 2.ª parte, c. III.) Llevó sus doctrinas hasta el extremo de dudar de que fuera posible el que se comunicara a las criaturas la verdadera causalidad. «Añado, dice, que no se puede concebir que Dios pueda comunicar a los hombres o a los ángeles el poder que El tiene de mover los cuerpos; los que creen que la facultad de mover el brazo es una verdadera fuerza debieran admitir que Dios puede comunicar a los espíritus el poder de criar y anonadar; en una palabra, hacerlos omnipotentes.» (Ibíd.)

280. Salta a los ojos que no hay paridad entre estas cosas y que, por lo tanto, la consecuencia no es legítima. Además, el sistema de Malebranche ofrece otra consecuencia funesta, que no admitía ciertamente su ilustre autor, pero que difícilmente se evita: si no hay en las criaturas verdadera || causalidad, no habrá verdadera actividad, y entonces, ¿cómo se explica la verdadera libertad? ¿Cómo se salva?

281. El ilustre filósofo, que unía con sus teorías una sincera adhesión a las verdades católicas, sentía el peso de la dificultad y procuraba deshacerse de ella, no advirtiendo la contradicción en que incurría. Después de haber negado en general la posibilidad de una causalidad verdadera, aun en los espíritus, dice: «Entre las almas y los cuerpos hay mucha diferencia: nuestra alma quiere, obra, en algún sentido se determina, lo confieso; esta verdad nos la atestigua el sentido íntimo o la conciencia; si no tuviésemos libertad no habría premios ni penas en la otra vida, pues sin libertad no hay acciones buenas ni malas: la misma religión sería una quimera. Pero el que los cuerpos estén dotados de la fuerza de obrar, ni lo vemos claro ni creemos que se pueda concebir, y esto es lo que negamos al negar la eficacia de las causas segundas.»

Fácil es notar que el filósofo se sentía oprimido por la objeción, y que retrocede espantado del abismo que se le muestra.

282. Admite Malebranche cuatro modos de conocer: 1.º, el conocimiento inmediato de la cosa por || sí misma; 2.º, por la idea de la cosa; 3.º, por el sentido íntimo o la conciencia; 4.º, por conjetura. En el primer sentido el alma sólo conoce a Dios, quien, siendo espiritual, es inteligible por sí mismo, y además, por ser el autor del alma y origen de toda verdad, penetra el entendimiento, se une inmediatamente con él, se le muestra. Los cuerpos, como materiales, no son inteligibles en sí mismos, y así es que los vemos por sus ideas, y como éstas se hallan en Dios, pues que en la fuente de toda inteligencia y verdad está todo de

un modo inteligible, resulta que los cuerpos y sus propiedades los vemos en la esencia divina. Esta teoría la funda Malebranche en dos principios: en que todo se halla contenido en Dios de una manera inteligible y en que el alma está estrechamente unida con Dios, unión que expresa con esta atrevida imagen: «Dios puede llamarse el lugar de los espíritus, como el espacio lo es de los cuerpos.» *(Recherche de la vérité,* l. 3.º, 2.ª parte, c. VI.)

283. El alma no se conoce a sí misma, ni por sí misma, ni por su idea, sino por conciencia o sentido íntimo. De aquí nace que el conocimiento de la naturaleza del alma sea tan imperfecto, y que si bien estamos tan ciertos de su existencia como la de los cuerpos, sin embargo, no conocemos sus propiedades como las de la extensión, por lo cual no podemos || explicarlas como lo hacemos con respecto a los cuerpos.

284. El conocimiento por conjetura se refiere a lo que no conocemos por sí mismo, ni por su idea, ni por sentido íntimo, en cuyo caso se hallan las almas de los demás, pues que es claro que ni las vemos intuitivamente en sí, ni en ninguna imagen, ni tampoco están presentes a nuestra conciencia. «Conjeturamos, sin embargo, que son de la misma especie que la nuestra, y creemos que pasa en ellas lo que experimentamos en la nuestra.» (Ibíd.)

285. Por lo dicho se ve que Malebranche no enseña que lo veamos todo en Dios: vemos a Dios en Dios; vemos los cuerpos en Dios, en cuanto en la esencia divina se nos ofrecen representados los cuerpos; pero no vemos en Dios las almas de los demás, ni tampoco la propia.

286. La teoría de Malebranche es la exageración de una doctrina cierta; pero al fin es una exageración, y bastante peligrosa. No cabe duda en que el origen de toda verdad está en Dios; que Dios es la luz de todas las inteligencias; que no se puede explicar el orden intelectual y la comunidad de la razón sin suponer una comunicación de todos los espíritus || con la inteligencia infinita; pero si esto se exagera hasta el punto de quitar a los espíritus criados la actividad propia, de suponer que no tienen verdadera causalidad y que todo cuanto hay en ellos de causado lo hace Dios solo; si se añade que Dios es el lugar de los espíritus como el espacio de los cuerpos; si se sostiene que aun ahora, aquí en la tierra, vemos a Dios en Dios mismo, y que hasta los cuerpos los vemos en Dios, muy temible es que la idea de *creación* se transforme en *emanación;* que la comunidad de razón degenere, de visión en Dios, en identidad de substancia, y que el sentido íntimo se convierta en un fenómeno de la conciencia única. Así nos hallaríamos conducidos al panteísmo; si el ilustre filósofo volviese a la vida se lle-

naría de horror al ver cómo se lo quieren apropiar los panteístas, y enmendaría sin duda algunas páginas que envuelven peligro. Sin embargo, es preciso convenir en que hay inmensa distancia entre Malebranche y los panteístas: quien admite la creación en toda su pureza; quien niega la causalidad verdadera a las criaturas, por temor de hacerlas participantes de la omnipotencia del Criador; quien, a pesar de las dificultades de su propia teoría, defiende la libertad de albedrío; quien reconoce la existencia de la otra vida, con todos los dogmas católicos; quien admite una conciencia individual en que el alma se conoce a sí misma; quien divide el || mundo en dos clases de substancias *esencialmente* distintas, cuerpos y espíritus; quien reconoce una muchedumbre de substancias finitas, distintas, diferentes entre sí y dependientes todas de Dios, que las ha sacado de la nada y las conserva con su voluntad omnipotente, ese tal no puede ser contado entre los panteístas sin una grosera calumnia. ||

XLVIII

LOCKE

287. Locke, caudillo de los sensualistas modernos, nació en 1631 y murió en 1704. Desde la más remota antigüedad había sido proclamado en algunas escuelas filosóficas el famoso principio: «Nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido»; *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu;* en los siglos medios lo adoptaron los escolásticos (XXXIX), y aun en tiempos más modernos no le han faltado otros defensores: ¿por qué, pues, se suele mirar a Locke como èl fundador de una nueva escuela? Porque en una obra titulada *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde se halla el fruto de largas meditaciones sobre los fenómenos de la conciencia, se dedicó a exponer y defender ese principio, dándole además una interpretación particular, conocida entre los antiguos, pero no entre los escolásticos. || Estos decían que el conocimiento procedía de la sensación, mas no que el alma no tuviese otra cosa: la sensación era el punto de partida, mas no todo el camino. Locke no lo entiende así, y por esto se le mira como el padre del sensualismo entre los modernos. Bacon y Hobbes tendrían tal vez algún derecho al mismo título; sea como fuere, dejando a Hobbes la supremacía en cuanto a la política despótica, y a Bacon en lo relativo a método físico,

Locke se ha sobrepuesto a sus dos compatriotas en lo tocante a ideología.

288. El punto de vista en que se coloca el filósofo inglés es meramente psicológico: la observación de los fenómenos de la conciencia; de suerte que su doctrina, tan opuesta a la de Descartes, parte, sin embargo, del mismo hecho: «yo pienso». «Pues que nuestro espíritu no tiene otro objeto de sus pensamientos y raciocinios que sus propias ideas, las cuales son la *única* cosa que él contempla o que puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se funda *todo entero* sobre nuestras ideas.» *(Ensayo sobre el entendimiento humano,* l. 4.°, c. VII.)

Locke se propone observar estas ideas interrogando la conciencia o sentido íntimo, y desde allí investigar no sólo cuál es la naturaleza de ellas. sino || también el origen. «En primer lugar examinaré cuál es el origen de las ideas, nociones, o como se las quiera llamar, que el hombre *percibe* en su alma y que su propio sentimiento le hace descubrir en ella.» (Ibíd. Prólogo.)

289. «La fuente de todas las ideas, dice Locke, es la experiencia; en ésta se halla el fundamento de todos nuestros conocimientos. Las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles, o sobre las operaciones de nuestra alma que percibimos con la reflexión y el sentido íntimo, nos proporcionan todas nuestras ideas; cuantas tenemos y podemos naturalmente tener dimanan de estas dos fuentes: *sensación* y *reflexión.*» (L. 2.°, c. I.) Tal es el principio fundamental, a cuyo desarrollo consagra el filósofo inglés su extensa obra. Como todas las doctrinas superficiales, presenta la de Locke una apariencia de claridad y sencillez que a primera vista seduce, y así no es de extrañar que se atrajera por de pronto muchos discípulos; pero, examinada a fondo, ofrece desde luego gravísimas dificultades, y la claridad y sencillez se convierten en complicación y tinieblas (véase *Ideología,* cc. I, V y XIII, y *Filosofía fundamental,* l. 4.°) [vols. XXI y XVIII]. En ciertas épocas se ha ensalzado a Locke de una manera desmedida; en la actualidad, aun entre los que le consideran como || un gran ideólogo, el entusiasmo ha disminuído: su obra es más bien citada que estudiada. Sobre la doctrina y el estilo de Locke es digno de leerse el conde de Maistre en sus *Veladas de San Petersburgo.* ||

XLIX

BERKELEY

290. Jorge Berkeley es considerado como uno de los más distinguidos sostenedores del idealismo en los tiempos modernos. Nació en Irlanda en 1684 y murió obispo de Cloyne en 1753. Parece que su objeto dominante fué el impedir los errores que en el orden metafísico y moral podían resultar del sensualismo de Locke, y así excogitó un medio muy seguro para guardarse del materialismo: negar la existencia de la materia. Según Berkeley, no hay en realidad un mundo corpóreo: lo que nos parece tal es pura ilusión; sólo existen espíritus donde hay esas representaciones a las cuales atribuímos sin fundamento objetos reales. El argumento capital de Berkeley es el que ocurre a todos los filósofos: ¿cómo se hace el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo? Siendo las sensaciones fenómenos de nuestra alma, ¿cómo se prueba que al conjunto de ellos corresponda un conjunto de || realidades? Este no es un problema nuevo; se le ha propuesto en todas las escuelas filosóficas; sólo que Berkeley le dió cierta novedad con la osadía de su pensamiento (véanse *Filosofía fundamental,* l. 1.º, e *Ideología,* c. XIV) [vols. XVI y XXI]. ||

L

VICO

291. El napolitano Vico, que publicó en 1725 su obra *La ciencia nueva,* merece un lugar en la historia de la filosofía, pues, aunque no la abrazase en todas sus partes, emitió ideas notables sobre su fundamento: el criterio de verdad. En esto, como en todo lo demás, manifiesta la originalidad que le distinguía. Opina Vico que el criterio es la causalidad, el haber hecho la cosa conocida. Nuestros conocimientos son completamente ciertos cuando los objetos son obra propia, y la certidumbre disminuye a proporción que hemos tenido menos parte en la obra. Por este principio explica Vico la diferencia de certeza entre las ciencias que versan

sobre las ideas y las que tienen por objeto la realidad: en el primer caso se hallan las matemáticas, en el segundo la física. En las matemáticas encontramos certeza completa, porque su objeto es una combinación de nuestro entendimiento; nosotros mismos || hemos puesto las condiciones y sobre ellas estribamos; así juzgamos con toda seguridad de lo que había, porque sólo hay lo que nosotros hemos puesto. No sucede así en la física: la naturaleza nos ofrece los hechos; los contemplamos, pero no son nuestra obra, no podemos alterar las condiciones a que están sujetos. Esta doctrina presenta algunos puntos luminosos; pero se halla sujeta a graves dificultades. Es evidente que si se la tomase en un sentido absoluto conduciría al escepticismo en todo lo que no fueran puras combinaciones de nuestra mente, y aun en éstas no dejaría de haber dificultades para aplicar con exactitud el principio de la causalidad como único criterio. Siéndome imposible extenderme sobre este punto, me refiero a lo que dije largamente en otra parte (véase *Filosofía fundamental*, l. 1.°, cc. XIII, XXX y XXXI) [vol. XVI]. ||

LI

LEIBNIZ

292. Leibniz nació en Leipzig en 1646 y murió en 1716. No hay que buscar en sus obras a un discípulo de Descartes ni de otro filósofo cualquiera: es original en todo. No puede tocar una cuestión sin emitir alguna idea nueva. Este es un hombre extraordinario en quien el genio rebosa, aun en sus teorías más extrañas.

293. Según Leibniz, Dios, ser infinito, eterno, inmutable, ha sacado de la nada el universo. Dios es la unidad suprema: *Monas*, que conoce con infinita perfección todo lo actual y lo posible. Al querer Dios escoger entre los mundos que pudiera criar es necesario suponer un motivo a su elección, y la razón de este motivo puede sólo hallarse en los grados de perfección de los mundos posibles. De aquí el famoso sistema del *optimismo*, según el cual el mundo es el || más perfecto de los posibles. Esta teoría se opone al poder divino, y además no se funda en razón alguna. ¿Por qué se afirma que Dios debió escoger lo más perfecto? ¿Podía Dios dejar de criar el mundo? ¿Sí o no? Si podía, se infiere que Dios no está precisado a hacer su obra lo más perfecta posible, pues que hasta podía no hacer ninguna, en cuyo caso

no habría ciertamente el mayor grado de perfección, pues no habría ninguno. Si no podía, resulta que la creación es necesaria y el optimismo quita la libertad a Dios. ¿Cómo podemos saber la razón que la sabiduría infinita ha tenido para escoger esto o aquello? En pro de la menor perfección, ¿no puede haber motivos que se ocultan a nuestra flaca inteligencia?

294. Las almas racionales son, según Leibniz, una serie de mónadas o unidades, dotadas de una representación intelectual, clara y distinta. Las de los brutos forman otra serie inferior, que tienen también sus representaciones, pero confusas. En la última escala de los seres se halla otra serie de mónadas que son los elementos de todos los cuerpos, las cuales, sin embargo, también poseen cierta representación, aunque confusa y obscura. Esta percepción no incluye apercepción, o sea percepción de la percepción; por manera que perciben en una especie de estupor, sin conciencia de lo que experimentan, como cree el || mismo filósofo que le sucede a nuestra alma en el sueño profundo y en el desmayo. Según Leibniz, todo el universo es viviente, o más bien es un conjunto de vivientes; cada mónada tiene su conciencia propia, en la cual se representa el mundo bajo el punto de vista que corresponde al lugar ocupado por ella en la escala de los seres. A todas las llama *espejos vivos del universo*.

295. La mónada creada no puede recibir nada de otra mónada creada; todas las evoluciones que en ella se realizan nacen de un principio de fuerza intrínseca, cuya incomunicabilidad produce el que la una no puede influir físicamente sobre la otra, y de aquí la necesidad de la *harmonia praestabilita*.

Este famoso sistema no mira únicamente a las relaciones entre el cuerpo y el alma: es una ley general del universo. Todas las mónadas tienen fuerza intrínseca, principio de sus determinaciones, donde se hallan como en un germen todas las evoluciones que han de sufrir en el espacio y en el tiempo. Claro es que si este conjunto de principios independientes entre sí no hubiesen estado subordinados a una ley de unidad, habría resultado la más profunda anarquía, y como el orden no podía fundarse en la acción recíproca de las mónadas entre sí, fué necesario que se estableciese una ley de armonía, de suerte que sin || influir la una sobre la otra se encontrasen obrando armónicamente para contribuir a la perfección y unidad del universo. Así el mundo es un conjunto de pequeños relojes montados con tanta perfección, que los movimientos del uno corresponden exactísimamente a los del otro, todos a los de todos, sin la menor discrepancia.

296. De donde se infiere que la mónada, que es el alma,

no influye físicamente sobre el conjunto de mónadas constitutivas del cuerpo, sino que así el cuerpo como el alma van ejerciendo sus respectivas funciones, con entera independencia el uno del otro, pero siempre con la más perfecta armonía.

Esta hipótesis es ingeniosa; pero ¿en qué se funda? Además, ¿cómo se salva en ella la libertad de albedrío? (véase *Psicología*, c. V) [vol. XXI].

297. Opina Leibniz que todas las mónadas no sólo son distintas, sino diferentes, de suerte que en cada una de ellas hay ciertas propiedades características que no se hallan en las demás. No hay dos mónadas enteramente semejantes, y así no hay dos seres que no se puedan *discernir* por lo que en sí tienen. Si así no fuese no habría medio de distinguirlos, y además no habría razón suficiente para multiplicarlos. De aquí la teoría de los *indiscernibles*, que consiste || en no admitir la posibilidad de que existan dos seres semejantes en todo, distintos sólo numéricamente. Esta teoría se enlaza con la del optimismo y de la razón suficiente; cree Leibniz que no puede haberla para criar dos seres que sólo se distingan en número. Así, la imposibilidad no la saca de la misma esencia de las cosas, como Spinosa, sino de la falta de un motivo determinante de la voluntad creadora. Spinosa pretende que dos substancias del todo semejantes son imposibles por razones ontológicas; Leibniz cree que la imposibilidad nace de razones finales. Conviene notar esta diferencia para no confundir cosas tan diversas.

298. El argumento fundamental de Leibniz es que nada se hace sin razón suficiente; pero ¿cómo probará que no puede haberla para criar dos o más seres semejantes en todo y sólo distintos en número? Para un artefacto, ¿no pueden ser necesarias o convenientes dos o más piezas enteramente iguales? ¿Por qué no será posible lo mismo en el universo?

299. Una de las cosas más notables en la filosofía de Leibniz es la idea de la substancia: no la concibe como un mero sujeto, un *substratum*, sino como una fuerza, un principio de actividad, en lo cual constituye su esencia. He aquí sus palabras: «Cuán || importante sea esto se ve por la noción de la substancia que yo señalo, la cual es tan fecunda que de ella se siguen verdades primarias relativas a Dios, al alma y a los cuerpos; verdades en parte conocidas, mas poco demostradas; en parte desconocidas hasta ahora, pero que serán de grande utilidad para las demás ciencias. Con el fin de dar de ello alguna idea diré que la noción de las fuerzas o actividad, *virium seu virtutis* (que los alemanes llaman *krafft* y los franceses *force*), a cuya explicación he destinado yo la ciencia dinámica, suministra mucha luz

para entender la noción de la substancia. La fuerza activa se diferencia de la potencia activa de los escolásticos en que esta última no es más que la próxima posibilidad de obrar, que para reducirse en acto necesita de la excitación y como del estímulo ajeno; pero la fuerza activa contiene un acto, o *entelechia,* es un medio entre la facultad de obrar y la acción, envuelve un conato, y de tal modo se inclina a la operación que para obrar no necesita de auxilio, sino únicamente de que se remueva el impedimento. Esto se puede ilustrar con el ejemplo de un cuerpo grave suspendido, o bien de un arco que tiene una cuerda en tensión, pues aun cuando la gravedad y la elasticidad puedan y deban explicarse mecánicamente por el movimiento de un flúido, la última razón del movimiento de la materia es la fuerza impresa en la creación, || fuerza que hay en todos los cuerpos, pero que por el conflicto de éstos se limita de varias maneras. Afirmo yo que esta fuerza de obrar está en toda substancia y que siempre nace de ella alguna acción, y que, por consiguiente, la substancia corpórea (no menos que la espiritual) jamás cesa de obrar, lo cual parece que no entendieron bastante los que constituyeron su esencia en la sola extensión, y también en la impenetrabilidad, y creyeron concebir un cuerpo en completa quietud. Nuestras meditaciones manifestarán que la substancia criada no recibe de otra criada la misma fuerza de obrar, sino únicamente los límites y la determinación de un conato, *nisus,* o fuerza de obrar preexistente, lo que, pasando por alto lo demás, nos servirá para explicar el difícil problema de la acción recíproca de las substancias.» *(De primae philosophiae emendatione et notione substantiae.)*

300. Sean cuales fueren las dificultades a que están sujetas las teorías de Leibniz, procuraba el ilustre filósofo soltarlas conciliándolas con la libertad de Dios y la del hombre; no sería justo atribuirle consecuencias que él rechazaba; en tal caso debe impugnarse la doctrina, pero respetando la intención del autor. Los extravíos que padece provienen de lo extraordinario de su genio, ávido siempre de explicaciones nuevas y que era atrevido porque se sentía poderoso. || Rival de Malebranche en metafísica, de Newton en matemáticas, insigne anticuario, profundo filólogo, adornado de vasta erudición, versado en las ciencias sagradas hasta el punto de sostener una polémica con el mismo Bossuet; eminente político, que pronosticaba las revoluciones modernas con un siglo de anticipación; absorbido continuamente en meditaciones filosóficas y religiosas, buscaba la verdad con un ardor increíble, siendo de notar que, nacido y educado en la religión protestante, supo elevarse sobre las preocupaciones de sus correligionarios, haciendo justicia

al catolicismo en casi todos los puntos y escribiendo su famoso *Systema theologicum*, que pudiera hacernos dudar de que muriera protestante. Como quiera, Leibniz, a pesar de lo peligroso de algunas de sus doctrinas, merece ser tratado con respeto, y si se levantase del sepulcro confundiría de una mirada a esa turba de filósofos que, sin poseer ni su saber ni su ciencia, disuelven las ideas en su patria, la Alemania, y preparan desde allí grandes calamidades al mundo entero.

301. Para que la ignorancia o la malicia no confundan jamás a Leibniz con sus indignos sucesores; para que no puedan éstos ligarse nunca con él en ninguna clase de parentesco, fijemos en pocas palabras las ideas de este grande hombre. ||

Leibniz no admite la unidad de substancia; por el contrario, sus mónadas son substancias distintas y diferentes entre sí.

El universo ha procedido de Dios, no por emanación, como pretenden los panteístas, sino por creación, tal cual la entienden los cristianos.

En Dios se halla la razón suficiente de todo.

Dios ha otorgado libremente a las mónadas criadas el conocimiento que tienen (véase *Filosofía fundamental*, l. 1.º, nota al c. X) [vol. XVI]. ||

LII

BUFFIER Y LA ESCUELA ESCOCESA

302. Las obras del P. Buffier, hombre de entendimiento muy claro y de carácter enemigo de toda exageración, tienen ahora más nombradía de la que alcanzaron en su tiempo; no hay historia de la filosofía donde no se hable con elogio del sabio jesuíta. La razón de esto se encuentra en que al parecer la escuela escocesa observó que sus doctrinas tenían analogía con las del modesto escritor, y el amor propio francés no ha podido menos de hacer notar la coincidencia. No resolveremos si Reid se habría formado con las obras de Buffier: ésta es cuestión de personas; basta hacer notar la relación de las cosas.

303. Buffier se fija mucho en la necesidad de distinguir entre la verdad interna y la externa, esto es, entre lo que se halla inmediatamente en nuestras propias ideas y lo que se ha de buscar fuera de las || mismas; nada quiere exclu-

sivo; no condena el testimonio de ninguna facultad natural del espíritu, y admite la legitimidad de todas. He aquí cómo se expresa en su *Tratado de las primeras verdades*: «*La naturaleza y el sentimiento de la naturaleza* es lo que debemos reconocer como manantial y origen de todas las verdades de principio, sea que vayan acompañadas de mayor o de menor viveza de claridad. Porque el imaginarse que la naturaleza nos guía bien cuando nos guía con claridad más viva, pero que puede guiarnos mal cuando nos determina a un juicio cuya claridad es menos viva, sería suponer que puede conducirnos al error de un modo o de otro, lo que equivaldría a ignorar lo que somos, lo que pensamos y lo que debemos pensar.» (C. VIII.)

«Un filósofo que cree haber alcanzado toda verdad, aun la externa, por haber hecho un largo tejido de proposiciones que se ligan bien y entre las cuales no se descubre ninguna contradicción, si no admite, por otra parte, como primeras verdades aquellas que *la naturaleza y el sentido común* inspiran al género humano sobre la existencia de las cosas, podrá ser definido: una especie de loco excelente lógico.» (Ibíd., c. XI.)

304. En esta doctrina, que su autor desenvuelve con suma precisión y lucidez, se halla el fondo de || la filosofía escocesa, contenida en las obras de Reid. Ya se entiende que aquí trato únicamente de la parte fundamental de la filosofía y prescindo de las aplicaciones que de ello hayan hecho los autores respectivos. Reid fué profesor de Glascow; nació en 1704 y murió en 1796. Uno de los más nombrados entre los discípulos de Reid es Dugald-Stewart. Es notable que este último, al explicar en sus *Elementos de la filosofía del espíritu humano* el origen de la diferencia de la certeza entre las ciencias ideales y reales, reproduce también la doctrina del P. Buffier en su *Tratado de las primeras verdades* (1.ª parte, c. XI). ||

LIII

HUME

305. Hume, nacido en 1711, continuó en Inglaterra el idealismo, pero de una manera más perniciosa que Berkeley: este último negaba la existencia del mundo corpóreo, pero admitía la del espiritual, y no destruía la relación de los seres entre sí; Hume lo redujo todo a simples fenómenos subjetivos; sostuvo que nada sabemos sobre lo que les

corresponde en la realidad, y que en saliendo de esa experiencia puramente subjetiva no hay ciencia posible. Así arruinaba el principio de causalidad, y la relación de causas y efectos no era más que el simple encadenamiento de los fenómenos que nos atestigua la conciencia. Por manera que, cuando afirmamos que lo que empieza a ser ha dependido de otro que le haya dado la existencia, establecemos una proposición sin fundamento, pues que en la conciencia de los fenómenos no está || atestiguada la dependencia real entre ellos, sino meramente la sucesión (véanse *Filosofía fundamental*, 1. 10.º e *Ideología*, c. XI) [vols. XIX y XXI]. ||

LIV

CONDILLAC

306. Este filósofo nació en 1715 y murió en 1780. Observa con minuciosidad, clasifica con método, expone con lucidez; pero su pensamiento es poco profundo. La doctrina de Locke no pareció a Condillac bastante sensualista. La reflexión, que el filósofo inglés combinaba con las sensaciones, la miró el ideólogo francés como inútil complicación del sistema; en su concepto no hay dos orígenes de nuestras ideas, sino uno solo: la sensación. La reflexión, en su principio, no es otra cosa que la sensación misma, y es más bien un canal por donde pasan las ideas que vienen de los sentidos que el manantial de ellas. Todo cuanto hay en nuestros fenómenos internos no es más que la sensación, o primitiva o transformada. La superioridad pertenece al tacto. ||

307. Condillac hizo un esfuerzo por hacernos palpable su sistema ideológico, y he aquí cómo pretende conseguirlo. Imagina una estatua organizada como nosotros, animada de un espíritu, pero sin idea alguna, y le supone un exterior todo de mármol, que no le permita el uso de ningún sentido, reservándose abrírselos el filósofo según lo creyere conveniente. Empieza en seguida por abrirle el olfato, porque le parece que éste es uno de los más limitados en orden a la producción de los conocimientos, y continúa luego por los demás; los considera aislados y en conjunto, observa lo que cada cual da de sí, y por fin se encuentra con el satisfactorio resultado de que la estatua, sin más que las sensaciones, va adquiriendo deseos, pasiones, juicio, reflexión, en una palabra, todo cuanto hay y puede haber en el

corazón, en la fantasía, en la voluntad y en el entendimiento. Son admirables los progresos que hace la estatua, hablando Condillac por ella, como se supone.

308. Tan fecundo es semejante método de observación, que el filósofo francés llegó a mirar como inútil el suponer que el alma reciba inmediatamente sus facultades de la naturaleza; basta que se nos den los órganos para advertirnos, por el *placer* y el *dolor*, de lo que debemos buscar o huir; con dos resortes tan sencillos la obra del espíritu humano se hace por || sí misma: la experiencia sensible nos produce las ideas, deseos, hábitos, talentos de toda especie. Condillac, metido dentro de su estatua, habla como un oráculo: se conoce que los ideólogos anteriores le parecían caviladores frívolos; tiene una indecible satisfacción al ver que todo lo aclara con la antorcha de su *nueva* teoría. Platón, San Agustín, Malebranche tenían mucha dificultad en explicar la idea del número; Condillac lo extraña, y en dos palabras les señala el camino para salir del apuro; esos hombres habían creído que en la idea había algo superior a lo sensible; esto no es así; la idea del número sólo encierra sensación: la dificultad queda soltada.

309. Esta doctrina adquirió por breve tiempo aquella popularidad que, por ser adquirida con demasiada prontitud, deja sospechar la escasez de su fundamento y hace presumir lo endeble de su duración. Así ha sucedido, y si Condillac resucitase tendría el doble desconsuelo de ver las funestas consecuencias que por de pronto se sacaron de su doctrina y el que en la actualidad su sistema ha caído en un profundo descrédito en toda Europa, inclusa la Francia (véanse *Filosofía fundamental*, l. 4.º, cc. I y II, e *Ideología*, c. I) [vols. XVIII y XXI]. ||

LV

KANT

310. El nombre de Kant anda en boca de cuantos hablan de la filosofía moderna, y, sin embargo, es probablemente uno de los autores menos leídos, porque serán pocos los que tengan la necesaria paciencia, que en verdad no debe ser escasa, para engolfarse en aquellas obras difusas, obscuras, llenas de repeticiones, donde, si chispea a las veces un gran talento, se nota el prurito de envolver las doc-

trinas en un lenguaje misterioso que nos recuerda los iniciados de Pitágoras y Platón. Kant ha ejercido mucha influencia en la filosofía de este siglo y muy particularmente en Alemania, donde se reúnen las dos condiciones más a propósito para la lectura de sus obras: paciente laboriosidad y amor de lo nebuloso. Encerrado en su gabinete de Koenisberg, donde pasó su larga vida, terminada a los ochenta años en 1804, cuidaba poco el filósofo de la realidad del mundo; encastillado en su || *yo*, a la manera de Descartes, da a sus teorías una dirección muy diferente de la del filósofo francés: éste sale al instante del *yo* para elevarse a Dios y ponerse en comunicación con el mundo físico; pero Kant se establece allí definitivamente, como en una isla de que no es posible salir sin ahogarse en los abismos del océano.

311. No niega Kant la existencia de Dios, ni del mundo físico, ni del orden moral: hasta admite estas cosas acomodándose al sentido común; lo que niega es que la razón pueda llegar a ellas; su *Crítica de la razón pura* es la muerte de la razón. Sea como fuere, ya que es necesario tener idea de su sistema, procuraré presentarla tan clara como me sea posible, consultando la brevedad.

312. Partiendo Kant de un hecho de conciencia, o sea del *yo*, los primeros fenómenos que se le ofrecen son las sensaciones y las representaciones internas que de ellas resultan. A la explicación de esto dedica lo que él llama *Estética trascendental*.

313. Kant entiende por sensación «el efecto de un objeto sobre la facultad representativa, *en cuanto* nosotros somos afectados por él». Es necesario advertir que prescinde absolutamente de la || naturaleza del objeto *afectante*, y que sólo atiende al efecto que resulta en nosotros, a lo puramente subjetivo.

314. Por intuición entiende Kant una percepción cualquiera que se refiere a un objeto, de suerte que hay intuición cuando el conocimiento es considerado como un medio.

315. La intuición empírica es «la que se refiere a un objeto por medio de la sensación». Vemos un árbol: la representación interna en cuanto es una afección del yo es sensación; en cuanto se refiere a un objeto (real o aparente) es intuición empírica o experimental.

316. El fenómeno es «el objeto indeterminado de la intuición empírica». ¿Qué es eso que corresponde a la representación y a que llamamos árbol? Kant no lo sabe; pero eso, sea lo que fuere, en cuanto es el término o punto de referencia de la representación interna, lo llama *fenómeno*, porque es algo que *aparece;* Kant prescinde de lo que *es*.

317. La realidad de la cosa en sí misma es el *nóumeno*

(noumena): hasta qué punto el fenómeno, lo que *aparece*, está acorde con el *nóumeno*, o la realidad; || ésta es otra cuestión de que por ahora prescinde el filósofo.

318. Aun en el orden sensible no todo dimana de la experiencia, hay algo *a priori:* el espacio. Para que ciertas sensaciones sean referidas a objetos externos, esto es, a alguna cosa que ocupe un lugar diferente del nuestro, y hasta para que podamos representarnos las cosas como exteriores unas a otras, es decir, no sólo como diferentes, sino como situadas en lugares distintos, debemos tener anteriormente la representación del espacio. De donde se infiere que la representación del espacio no puede dimanar de la relación de los fenómenos ofrecidos por la experiencia; por el contrario, es indispensable presuponer esta representación para que la experiencia sea posible. La representación del espacio no es, pues, un producto de la experiencia, es una condición necesaria para el ejercicio de la sensibilidad, una *forma a priori* que hay en nosotros; una especie de tabla rasa donde se pintan los fenómenos. En sí misma no contiene nada real; pero todo lo sensible se puede retratar en ella.

319. De esto se sigue que cuando trasladamos a lo exterior eso que llamamos *extensión* aplicamos a los objetos una cosa que no les pertenece, un hecho || puramente subjetivo: la forma, la condición de nuestra sensibilidad; y, por consiguiente, todo esto que llamamos mundo corpóreo se reduce a un conjunto de representaciones internas a que damos sin fundamento una realidad externa. Así, la teoría de Kant lleva derechamente al idealismo, y no se alcanza cómo admitido el principio se podrá eludir la consecuencia.

320. En la primera edición de su *Crítica de la razón pura* no se asusta Kant en vista del idealismo; por el contrario, parece establecer sin rodeos la posibilidad de que todo sea pura ilusión, pues dice: «El concepto trascendental de los fenómenos en el espacio es una advertencia crítica de que en general *nada* de lo percibido en el espacio es una cosa en sí; que el espacio es además una forma de las cosas, que tal vez les sería propia si fuesen consideradas en sí mismas; pero que los objetos en sí nos son completamente desconocidos, y que lo que llamamos objetos exteriores no es otra cosa que las representaciones puras de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuyo correlativo verdadero, es decir, la cosa en sí misma, es por esta razón totalmente desconocida, y lo será siempre, pero sobre la cual no se interroga jamás a la experiencia.» *(Estética trascendental*, sec. 1.ª) ||

321. La intuición del espacio es la forma de la sensibilidad externa; pero hay además en los fenómenos, tanto externos como internos, lo que llamamos sucesión o tiem-

po: sin esto no nos percibiríamos a nosotros mismos. Así, pues, el tiempo es la forma y la condición de la sensibilidad interna o de los fenómenos en la conciencia. El tiempo es *a priori*, es decir, independiente de la experiencia, pues que hace la experiencia posible en la sucesión, como el espacio en la extensión; por lo mismo no está inherente a las cosas, es una condición puramente subjetiva de nuestra intuición interna. De esto se sigue que nosotros sabemos únicamente que percibimos las cosas en una sucesión; pero ignoramos si esta sucesión se halla en las cosas, pues que no siendo ella más que un hecho puramente subjetivo, una condición necesaria para nuestra experiencia, no podemos atribuirla a los objetos mismos sin faltar a las reglas de una sana lógica. Así discurre el filósofo alemán.

322. Por donde se ve que Kant no se limita a decir que el tiempo no es una cosa real distinta de las cosas, en lo cual convendría la mayor parte de los metafísicos; afirma que ignoramos si hay en las cosas sucesión real, pues que la sucesión que nosotros percibimos es una condición puramente subjetiva, una mera forma de nuestra intuición. Así, después de haber || hecho dudosa la realidad de la extensión esparce la misma duda sobre la realidad de la sucesión, de suerte que todo cuanto se refiera al tiempo y al espacio no es más para nosotros que un conjunto de representaciones, y la ciencia que tiene por objeto el mundo no se debería llamar cosmología, sino fenomenología, pues que no se ocuparía del mundo, o *cosmos*, sino de los fenómenos.

323. En esta doctrina está el idealismo de Berkeley; se hizo a Kant esta observación, y él procuró sincerarse en un pasaje que se halla en la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, y que pongo a continuación, ya en prueba de mi imparcialidad, ya también para dar una muestra del estilo de este filósofo: «Cuando digo que en el espacio y en el tiempo la intuición de los objetos exteriores y la del espíritu representa estas dos cosas tales como ellas afectan nuestros sentidos, no quiero decir que los objetos sean una pura apariencia, porque en el fenómeno los objetos y hasta las propiedades que nosotros les atribuímos son siempre considerados como alguna cosa dada realmente, sino que como esta calidad de ser dada depende únicamente de la manera de percibir del sujeto en su relación con el objeto dado, este objeto, como fenómeno, es diferente de sí mismo como objeto en sí. Yo no digo que los cuerpos parezcan simplemente ser || exteriores, o que mi alma parezca simplemente haberme sido dada en mi conciencia: cuando yo afirmo que la calidad del espacio y del tiempo (conforme a la cual yo pongo el cuerpo y el alma como siendo la condición de su existencia) existe únicamente en mi modo de intuición y no

en los objetos en sí mismos, caería en error si convirtiese en pura apariencia lo que debo tomar por un fenómeno; pero esto no tiene lugar si se admite mi principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Por el contrario, si se atribuye una realidad objetiva a todas esas formas de las representaciones sensibles, no se puede evitar el que todo se convierta en pura apariencia, porque si se consideran el espacio y el tiempo como calidades que deban hallarse en cuanto a su posibilidad en las cosas en sí, y se reflexiona sobre los absurdos en que entonces se cae, pues que dos cosas infinitas que no pueden ser substancias, ni nada inherente a las substancias, y que son, no obstante, alguna cosa existente y hasta la condición necesaria de la existencia de todas las cosas, subsistirían todavía aun cuando todo lo demás fuese anonadado, en tal caso no se puede reprender al excelente Berkeley de haber reducido los cuerpos a una mera apariencia.» *(Estética trascendental.)* ||

324. Por este pasaje se echa de ver que Kant distingue entre la pura apariencia y el fenómeno: por ejemplo, eso que nos *aparece* como un árbol no dice Kant que sea una cosa del todo ilusoria, sólo sostiene que lo aparente no tiene nada de común con la realidad; no destruye, pues, la realidad misma o la cosa en sí; sólo afirma que esta cosa no es tal como aparece. Admite que con respecto a nosotros el mundo es una apariencia, pero no que *en sí* sea una *pura* apariencia. Dudo mucho que Berkeley quisiese significar más: el filósofo irlandés no negaría la realidad de los seres que nos afectan, no negaría que los fenómenos de la sensibilidad dimanasen de objetos reales; sólo querría significar que estas cosas no eran, como nosotros creíamos, objetos realmente extensos, lo cual le bastaba para su teoría idealista. Todo esto se lo concede Kant, pues que la extensión o la forma del espacio la reduce a un hecho puramente subjetivo, al que no corresponde en la realidad nada extenso, sino una *cosa en sí,* que ignoramos lo que es; por consiguiente, admite la posibilidad del idealismo, y como añade que el trasladar la forma del espacio al exterior conduce a absurdos, no sólo admite la posibilidad del idealismo, sino la necesidad, y como, por fin, aplica al tiempo lo mismo que al espacio, resulta que el idealismo es quizá más refinado que el de Berkeley, pues que destruye la existencia y la posibilidad || no sólo de la extensión, sino también de la sucesión (véase *Filosofía fundamental,* l. 7.°, cc. XII y XIV) [vol. XIX].

325. A más de la facultad de sentir admite la de concebir, o el entendimiento: la primera nos ofrece los objetos en intuiciones, la segunda los concibe; aquélla es una respectividad o potencia pasiva, ésta es una espontaneidad;

sin la sensibilidad ningún objeto nos sería dado; sin el entendimiento ningún objeto sería concebido; pensamientos sin materia y sin objetos son vanos; intuiciones sin conceptos son ciegas. El entendimiento no tiene otra materia de sus conceptos que la ofrecida por las intuiciones sensibles; su modo de conocer es puramente discursivo, no intuitivo; es decir, que él en sí no tiene un objeto dado, sólo puede discurrir sobre los que se le dan en la representación sensible. Así para el conocimiento se necesita la facultad de pensar y la de sentir: no se las puede separar sin destruir el conocimiento.

326. La ideología de Kant se reduce, pues, a los puntos siguientes: 1.° El origen de todos nuestros conocimientos está en los sentidos. El espacio es la forma, la condición de las intuiciones sensibles externas. El tiempo es la forma de la intuición interna. 2.° A más de la facultad sensitiva hay la conceptiva || o el entendimiento. 3.° Las intuiciones sensibles por sí solas no engendran conocimiento, son ciegas. 4.° Las intuiciones sensibles son materia de conocimiento en cuanto se someten a conceptos o a la actividad intelectual. 5.° El conocimiento humano no es intuitivo, sino discursivo. Este sistema tiene mucha analogía con el de los escolásticos, sólo que Kant le da interpretaciones que conducen a resultados funestos (véase *Filosofía fundamental.* l. 4.°, c. VIII) [vol. XVIII].

327. Estos conceptos considerados en sí son meras formas lógicas; en la opinión de Kant nada encierran, es necesario que se las aplique a un objeto para que tengan valor y sentido; esta aplicación sólo pueden tenerla en las intuiciones sensibles; fuera de ahí el uso que de los conceptos se haga es ilegítimo, es vano, no tiene ningún valor, son un juego del entendimiento. Los conceptos son formas vacías que es preciso llenar con fenómenos sensibles; lo que se llama categorías, si se las toma como conceptos de las cosas en general, se reducen a simples *funciones lógicas;* pueden ser miradas como condiciones de posibilidad de las cosas mismas, «pero sin poderse mostrar en qué caso su aplicación y su objeto, y, por consiguiente, ellas mismas, pueden tener en el entendimiento puro, y sin la intervención de la sensibilidad, un sentido y || un valor objetivo». *(Lógica trascendental*, l. 2.°, c. III.) Mas entonces se nos condena a no saber nada fuera del orden sensible, a no poder elevarnos científicamente al conocimiento de las cosas en sí mismas, pues que ni aun respecto a las sensibles podemos hacer uso de los conceptos sino en cuanto a la parte fenomenal o a la forma bajo que se presentan a la sensibilidad; entonces se hace imposible el conocimiento de Dios, del alma y de todo lo que no sea un fenómeno sensible... Kant no retro-

cede ante esas terribles consecuencias, y dice sin rodeos: «Estos principios (los del entendimiento) son simples principios de la exposición de los fenómenos, y el fastuoso nombre de una ontología que pretende dar un conocimiento sintético *a priori* de las cosas en una doctrina sistemática, por ejemplo, el *principio de causalidad,* debe reemplazarse por la denominación modesta de *simple analítica del entendimiento puro.*»

328. Los incautos que hablan muy seriamente del espiritualismo de Kant y de sus triunfos sobre el sensualismo, mirándole como uno de los restauradores de las buenas doctrinas, todo, por supuesto, sin haber abierto una obra del filósofo alemán, y sólo por haberle visto citado con elogio, esos incautos deben penetrarse de la exposición que precede: por ella sabrán que Kant no admite más conocimiento posible || en el hombre que simples funciones lógicas sobre los fenómenos sensibles; que Kant no admite ninguna de las demostraciones con que los más eminentes metafísicos han probado la espiritualidad del alma; que ni siquiera admite que pueda probarse que el alma es substancia; que tampoco admite ninguno de los argumentos con que se ha probado la existencia de Dios; y que, por fin, el autor de la *Crítica de la razón pura* coloca al espíritu en un puesto del todo aislado, donde sólo se le ofrecen fenómenos sensibles, sobre los cuales puede pensar, pero de los que le es imposible salir, y cuando intenta extenderse por otras regiones con el auxilio de la ciencia, al querer descubrir lo que habrá con respecto a Dios, a otros seres y aun a sí propio, se halla reducido a un desconsolador *¡quién sabe!...* En vano se esfuerza para salvar esa barrera: la *Crítica de la razón pura* le encierra allí con un rigor inexorable (véanse *Filosofía fundamental,* libs. 4.°, 9.° y 10.°, y *Metafísica)* [volúmenes XVIII, XIX y XXI].

Las funestas teorías de Kant no podían menos de producir efectos desastrosos; desde entonces data el extravío filosófico de Alemania: por una parte el escepticismo más disolvente; por otra el dogmatismo más extravagante expuesto en monstruosos sistemas.

329. Kant reduce toda nuestra ciencia a los fenómenos sensibles, y como a éstos no les otorga ni siquiera || la realidad de la extensión y de la sucesión, pues que hace del espacio y del tiempo meras formas subjetivas, resulta que toda la ciencia es subjetiva, sin más objetividad que la puramente fenomenal o de apariencia. Así, todo está en el *yo;* el entendimiento es la facultad de las reglas: «No es simplemente una facultad de hacerse reglas comparando fenómenos; es hasta la legislación para la naturaleza; es decir, que sin el entendimiento no habría naturaleza, o unidad

sintética de la diversidad de los fenómenos según ciertas reglas... ... ...

... ...

Todos los fenómenos como experiencias posibles están *a priori* en el entendimiento y de él sacan su posibilidad formal; del mismo modo que están a título de puras intuiciones en la sensibilidad, y no son posibles sino por ella con relación a la forma.» *(Lógica trascendental.)* Sean cuales fueren las explicaciones con que haya pretendido Kant suavizar las consecuencias de sus principios, es cierto que el germen del error estaba en ellos, y el desarrollo de ese germen no podía impedirle el filósofo de Koenisberg. En el estudio de sus obras se formaron los metafísicos alemanes; la filosofía del *yo* estaba en la *Crítica de la razón pura*. Desde Kant a Fichte no hay más que un paso. ||

LVI

FICHTE

330. La idea dominante de Fichte es que todo cuanto hay y puede haber sale del *yo*, o más bien, que nada hay real sino el *yo*, y que todo lo que aparece como distinto del *yo* es mera ilusión, pues que aun el mismo *no yo* es el *yo* en cuanto se opone a sí propio y se limita. El sistema de Fichte es el panteísmo idealista llevado al más extravagante refinamiento.

331. Fichte empieza por declarar que se propone buscar el principio más absoluto, el principio absolutamente incondicional de todo conocimiento humano. ¿Semejante principio puede ser encontrado? Fichte no se digna atender a esta cuestión preliminar: supone la posibilidad, y se lisonjea de conseguir su objeto (véase *Filosofía fundamental*, l. 1.º, c. VII) [vol. XVI]. El carácter de este principio será el de || «un acto que no se presente ni se pueda presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, y que, por el contrario, sea el fundamento y la condición de posibilidad de toda conciencia». Pero entonces, ¿cómo lo podremos conocer? ¿Dónde lo buscará Fichte, él, que sólo toma por base la conciencia? El filósofo no se cuida de esta dificultad, que, sin embargo, es harto grave.

332. El principio fundamental de Fichte es el mismo de Descartes: «yo pienso, luego soy»; mas para descubrir esta coincidencia es necesario resignarse a seguir al filósofo alemán por entre malezas y escabrosidades y asistir a combinaciones que parecen cabalísticas: *A* es *A*, o *A* igual a *A*, asombroso descubrimiento. Pero aquí no se afirma que *A* existía; sólo se establece la identidad de *A* con *A;* esta relación puede ser llamada *X*. Esta *X* ha de estar puesta en una *A;* es decir, en el *yo*, que es quien la percibe y la juzga (véase *Filosofía fundamental,* l. 1.°, c. VII) [vol. XVI]. Todo esto se reduce a consignar que hay en nosotros pensamiento y, por consiguiente, ser penetrante: «yo pienso, luego soy».

333. Mas no se crea que Fichte se satisfaga con las modestas consecuencias que de semejante principio || sacaron Descartes y los metafísicos más eminentes: el filósofo alemán se lanza por regiones desconocidas, obscuras, misteriosas. «El *yo* se pone a sí mismo, y *existe en virtud de esta simple acción,* y recíprocamente el *yo* existe y pone su ser, simplemente en virtud de su ser. Es al mismo tiempo *el agente y el producto* de la acción, lo que obra y lo que es producido por la acción... ... ...

... ...

»El *yo* se pone a sí mismo absolutamente porque existe, se pone a sí mismo por el simple hecho de su existencia y existe simplemente porque es puesto... ... ...

... ...

»El *yo*, sujeto absoluto, es este ser que existe simplemente, porque se pone a sí mismo como existente. Es en cuanto se pone, y en cuanto es en tanto se pone. El *yo* existe, pues, absoluta y necesariamente para el *yo*. Lo que no existe para sí mismo no es *yo*.»

Por manera que, según Fichte, ser y conocerse es una misma cosa; el *yo* es porque se conoce, y se conoce porque es, y todo esto absoluta y necesariamente. Así el *yo* resulta divinizado, el *yo* se hace Dios; pero ¿habrá quien se complazca en esa divinización fundada en tamaños absurdos? ¿Con qué derecho confunde Fichte el ser con el conocerse, lo producido con lo producente, la causa con el efecto? ¿Con qué || derecho pervierte todos los principios de la razón, estableciendo proposiciones contradictorias? ¿No le parece al lector que se halla sumergido en un caos donde experimenta vértigos, donde palpa tinieblas? Pues todavía no hemos concluído. Sigamos oyendo a Fichte.

334. «El *yo*, continúa el filósofo alemán, es infinito.» ¿Por qué? «El *yo* se determina a sí mismo; se concede al *yo* la totalidad absoluta de la realidad, porque es puesto absolutamente como realidad, y ninguna negación es puesta en él.»

... ...

«No hay realidad sino en el entendimiento, él es la facultad de lo real: lo ideal se hace real en él.»

«El *yo* no es sino lo que él se pone; es infinito, es decir, se pone infinito.»

Creo que todo eso no necesita impugnación: insertarlo es refutarlo.

335. ¿Quién ha hecho el mundo, o quién ha hecho lo que no es el *yo*? ¡Ilusión! Fuera del *yo* no hay nada. «Toda realidad es *yo*, es decir, el *yo* no es más que actividad; el *yo* no es *yo* sino en cuanto es activo, y en cuanto no es activo es el *no yo*.» ||

... ...

«El *yo* y el *no yo* son ambos igualmente productos de acciones primitivas del *yo*.

»El *yo* y el *no yo*, en cuanto son puestos idénticos y opuestos por la noción de la limitación recíproca, son algo en el *yo* (accidentes), como substancias divisibles puestas por el *yo*, sujeto absoluto, ilimitable, al cual nada es idéntico y nada es opuesto.

»En cuanto el *yo* es absoluto es infinito e ilimitado; él pone todo lo que existe, y lo que él no *pone no existe para él, y fuera de él no hay nada más*. Todo lo que él pone lo pone como el *yo*, y él pone el *yo* como todo lo que él pone; por consiguiente, el *yo* bajo este aspecto abraza en sí toda realidad, es decir, una realidad infinita e ilimitada. En cuanto el *yo* se pone un *no yo*, pone necesariamente límites y se opone a sí mismo en estos límites. El reparte entre el *yo* y el *no yo* la totalidad de lo que es puesto en general.» *(Doctrina de la ciencia.)*

Basta, que esto fatiga; he querido exponer el sistema de Fichte con sus propias palabras, porque era preciso dejarle la responsabilidad de los absurdos en el fondo y de los enigmas en la forma. Lo único que resulta claro es que para Fichte hay una unidad absoluta; que todo lo que parece multiplicidad son meras apariencias; que nuestra propia conciencia no es más que un fenómeno del ser absoluto; que lo mismo sucede con el mundo exterior: el panteísmo

idealista || puro, presentado como él merece, bajo la forma del caos (véanse *Filosofía fundamental*, l. 9.º, cc. XVIII y XIX, y *Teodicea*, c. X) [vols. XIX y XXI]. ||

LVII

SCHELLING

336. El principio fundamental de Schelling es la identidad del sujeto que conoce con el objeto conocido. Las leyes del mundo real son las mismas que las del ideal, las unas se pueden comprobar por las otras. No habiendo más que la unidad absoluta, la multiplicidad es una simple apariencia, una manifestación de lo absoluto, que, según las fases que muestra, se llama naturaleza o inteligencia, cuerpo o espíritu. El desarrollo de la humanidad es una evolución de lo absoluto. La historia en todos sus aspectos, en todas sus partes, es una serie en que el ser absoluto se presenta bajo distintas formas; nuestra propia conciencia es un mero fenómeno de la conciencia absoluta. La filosofía puede seguir dos caminos: partir del *yo*, y de allí sacar el objeto, el vuelo, o partir del objeto, y de allí sacar el *yo*. Como el sujeto es idéntico al objeto, el *yo* al *no yo*, lo uno se || puede encontrar en lo otro; todo está en saber el secreto: quien lo desee conocer debe acudir a los filósofos alemanes; acuda allí, y después de haber gastado largo tiempo con inminente riesgo de perder el juicio, se hallará que sabe lo mismo que antes: nada.

337. Es preciso advertir que Schelling ha procurado en los últimos tiempos explicar a su modo sus teorías, esforzándose por desvanecer los fundadísimos cargos que se le han hecho: vanos esfuerzos; Schelling no puede sincerarse sino abandonando sus doctrinas anteriores; para encontrar el panteísmo en su obra titulada *Sistema del idealismo trascendental* no se necesita sagacidad, basta saber leer. Como quiera, son dignas de atención las palabras del filósofo en 15 de noviembre de 1841 en su cátedra de Berlín (véase *Filosofía fundamental*, l. 1.º, nota al c. VIII) [vol. XVI]. ||

LVIII

HEGEL

338. Este filósofo alemán es uno de los más famosos de la época; nació en 1770 y murió en 1831. El prurito de fundar escuela, de no ser simple discípulo, ha multiplicado en Alemania los sistemas; una misma doctrina, el panteísmo idealista, se expresa bajo distintas formas, con palabras nuevas, siquiera sean las más extravagantes, con tal que satisfaga la pueril vanidad de pasar por inventor. Hegel admite la unidad absoluta; pero era preciso no presentarla como Fichte ni Schelling; la unidad de Hegel no ha de estar expresada simplemente ni por el *yo* ni por la identidad absoluta de lo subjetivo con lo objetivo, sino por la *idea*, cuyo inmenso desarrollo al través del espacio y del tiempo da por resultado la naturaleza, el espíritu, la historia, la religión. Esta idea es una especie de abismo sin fondo; el ser absoluto, || encerrado en sí mismo en cuanto contiene las esencias o los tipos ideales de todo, anteriormente a toda manifestación, forma el objeto de la lógica, en cuyo caso esta ciencia no se ocupa de puras formas, sino de la realidad infinita. A esta época de ensimismamiento sigue otra de manifestación en el espacio; he aquí la naturaleza, el mundo corpóreo. A ésta sucede la concentración, una especie de reversión sobre sí mismo; entonces nace la conciencia; he aquí el espíritu. Esta conciencia va perfeccionándose, llega al estado de libertad; se desenvuelve en el arte, en la historia, en la religión, y se eleva al más alto punto cuando se manifiesta en la filosofía absoluta, es decir, cuando ha venido al mundo el mismo Hegel. El filósofo alemán llama a juicio a todas las filosofías, a todas las religiones; a la humanidad, al mundo, a Dios; Hegel ha encontrado la última palabra de todo. La desgracia está en que tanta luz como se reúne en la mente de Hegel no podrá ser provechosa a los míseros mortales, porque son incapaces de comprenderle; él mismo es quien lo dice: «No hay más que un hombre que me haya comprendido, y ni aun éste me ha comprendido.» Con razón ha dicho Lerminier hablando de la intolerable vanidad de este filósofo: «Hegel se glorifica en sí mismo; se sienta como árbitro supremo entre Sócrates y Jesucristo; toma al cristianismo bajo su protección, y parece pensar que si || Dios ha criado el mundo, Hegel lo ha comprendido.» *(Au delà du Rhin*, t. II.)

339. Temeroso de fatigar al lector, y seguro de la inutilidad de ulteriores explicaciones, no me detendré en exponer más por extenso la doctrina de Hegel, mayormente cuando tengo hecho en otra parte el mismo trabajo (véase *Cartas a un escéptico en materia de religión,* VIII y IX) [vol. X]. ||

LIX

JACOBI

340. Es un hecho notable en la historia de la filosofía que para combatir un error se suele caer en el opuesto, verificándose el famoso dicho de que el espíritu humano es como un borracho a caballo, que cuando se le endereza por un lado se tuerce por el otro. Kant y sus discípulos, sujetándolo todo a la razón, inventaban los sistemas que acabamos de ver, de donde salían el panteísmo, el ateísmo, el fatalismo, el escepticismo; Jacobi quiso remediar el abuso de la razón destruyéndola y tomando por único criterio el sentimiento, con cuyo auxilio asentimos, según él, a las verdades más fundamentales: la existencia de Dios, su providencia, los principios morales, el libre albedrío, la inmortalidad del alma, la vida futura. Cree Jacobi que la razón es un instrumento pernicioso que sólo conduce al panteísmo y al escepticismo, y, por || el contrario, el sentimiento es una guía segura en el camino de la verdad; así decía que por el entendimiento era gentil, y por el sentimiento era cristiano de todo corazón.

341. Salta a los ojos que si es dañoso el exagerar las fuerzas de la razón, también lo es el abatirlas demasiado: por flaca que sea, es la luz que el Criador nos ha dado, y no podemos extinguirla sin ingratitud para con Dios y sin crueldad hacia nosotros, resultándonos imposible todo juicio; por este sistema, lejos de huir del escepticismo, se cae otra vez en él. Es indudable que en los procedimientos racionales llegamos al fin a principios evidentes por sí mismos que no podemos demostrar; que además asentimos a ciertas verdades por un impulso natural, anterior a la luz de la evidencia; que el conocimiento de las grandes verdades sobre Dios, sobre nuestro destino, sobre la moral, se halla acompañado en nosotros de sentimientos que nos inclinan a abrazarlas; creemos instintivamente en la legitimidad de nuestras facultades naturales, independientemente de las demostraciones filosóficas; pero junto con esto po-

seemos la razón, flaca, sujeta a errores, sí, pero capaz de conocer muchas verdades, si la conducimos con imparcialidad y sobre todo con un vivo deseo de hacer de ella un uso legítimo, tal como quiere el Criador que nos la ha dado (véanse || *Filosofía fundamental*, l. 1.°, e *Ideología*, c. XIV) [vols. XVI y XXI].

Jacobi fué presidente de la Academia de Ciencias de Munich; nació en 1743 y murió en 1819. ||

LX

LAMENNAIS

342. Este malogrado escritor empezó por deprimir la razón exaltando la revelación, y acabó por deprimir la revelación exaltando la razón: el resultado de los sistemas exagerados es el error. Pirrón exagera el cuerdo dicho de Sócrates: «sólo sé que nada sé», y cae en la duda universal. Antístenes exagera otro principio del mismo Sócrates, la superioridad de la virtud, y funda el cinismo; Lamennais se propone combatir a los que enaltecen en demasía a la razón individual; para esto le niega todo valor, y busca el criterio de la verdad en el *consentimiento* común, afirmando que aun las ciencias exactas no tienen otra base; que el mismo nombre de exactas no es más que uno de esos *vanos títulos* con que el hombre engalana su flaqueza; que la geometría misma no subsiste sino en virtud de un *convenio tácito* de admitir ciertas verdades necesarias, convenio que puede expresarse || en los términos siguientes: «Nosotros nos obligamos a tener tales principios por ciertos, y a cualquiera que se niegue a creerlos sin demostración le declaramos culpable de rebeldía contra el sentido común, que no es más que la autoridad del gran número.» *(Ensayo sobre la indiferencia.)*

343. Si todo criterio depende del consentimiento común, ¿por qué los individuos, para creer, no esperan a cerciorarse de que lo mismo dicen los demás? ¿Qué consentimiento se necesita, el de un pueblo o el de todos? ¿El de una época o el de todas? ¿Dónde se ha formado el convenio? Si es *tácito*, ¿por qué han convenido tácitamente los hombres? ¿No diríamos mejor que todos los hombres están ciertos de algunas verdades, porque todas las hallan atestiguadas por su conciencia y su razón? No las cree cada uno porque las creen todos; por el contrario, las creen todos porque las

cree cada uno. Aquí está la equivocación de Lamennais: toma el efecto por la causa, y la causa por el efecto.

344. El sistema del consentimiento común lleva derechamente al escepticismo, y lejos de afirmar la religión la destruye: ved lo que ha sucedido al infortunado escritor. No es buen modo de defender la revelación el empezar con destruir la razón. Leibniz || ha dicho con tanta verdad como ingenio: «Proscribir la razón para afirmar la revelación es arrancarse los ojos para ver mejor los satélites de Júpiter al través de un telescopio.» (Véase *Filosofía fundamental*, l. 1.º, c. XXXIII) [vol. XVI]. ||

LXI

COUSIN

345. En las fuentes de las escuelas alemanas han bebido varios de los filósofos franceses, entre los que descuella M. Cousin, a quien por la multitud y volumen de sus obras y su incontestable talento miran algunos como el oráculo de la filosofía francesa. Ha fundado en Francia el eclecticismo (XXIX); a imitación de otros eclécticos reúne en su sistema el panteísmo, el cristianismo, el arte, la historia, la filosofía, la religión: todo se halla en sus escritos; los pasajes por los cuales se le inculpa son los más terminantes, y, sin embargo, él se defiende y se queja de la injusticia con una serenidad admirable. Como en sus obras se encuentra todo, apenas hay un pasaje a que no pudiera responder con otro pasaje.

¿Queréis combatir el panteísmo? M. Cousin dice: «El panteísmo destruye la noción recibida de Dios || y de la Providencia: en el fondo es un verdadero ateísmo.» *(Fragmentos filosóficos.)*

¿Queréis ser panteísta? M. Cousin dice: «Si Dios no es todo es nada... El ser absoluto es triple, es decir, es a un mismo tiempo Dios, naturaleza, humanidad.» (Ibíd.)

¿Queréis otra vez rechazar el panteísmo? M. Cousin está a vuestro lado, también él rechaza la acusación de panteísta como una calumnia, y asegura que no confunde a Dios con el universo. (Ibíd.)

¿Queréis de nuevo ser panteísta? M. Cousin dice: «El ser absoluto, conteniendo en su seno el *yo* y *no yo* finito, y formando, por decirlo así, el *fondo idéntico de todas las cosas*, uno y muchos a un tiempo, uno por la substancia, muchos por los fenómenos, se aparece a sí mismo en la

conciencia humana.» *(Curso de 1818.)* Y para que no se crea que ésta es una expresión que se escapa inadvertidamente, M. Cousin establece que «no puede haber más que una substancia».

¿Queréis un Dios? Hallaréis este nombre en muchos pasajes de M. Cousin. Pero es preciso entender que, según dice él mismo, «su Dios no es el Dios muerto de la escolástica», y probablemente no ignoráis que el Dios de los escolásticos no era otro que el Dios de los cristianos; es decir, un espíritu infinito, criador, ordenador y conservador de todo. ||

¿Queréis la creación? También esta palabra se halla en las obras de M. Cousin. Pero ¿sabéis de qué creación os habla? De una creación necesaria, en la cual Dios no ha tenido libertad: «Dios es a un tiempo substancia y causa: siempre substancia y siempre causa, no siendo substancia sino en cuanto es causa, ni causa sino en cuanto es substancia.» *(Fragmentos filosóficos.)* «Dios, no siendo dado sino como causa absoluta, no puede en mi concepto dejar de producir, por manera que la creación cesa de ser ininteligible, y así como no hay Dios sin mundo, no hay mundo sin Dios.» (Ibíd.)

¿Queréis ser cristiano y hasta obediente hijo de la Iglesia? M. Cousin os da un ejemplo edificante. «¿Qué puede haber, dice, entre mí y la escuela teológica? ¿Por ventura soy yo un enemigo del cristianismo y de la Iglesia? En los muchos cursos que he hecho y libros que he escrito, ¿puédese acaso encontrar una *sola* palabra que se aparte del respeto debido a las cosas sagradas? Que se me cite *una sola dudosa* o *ligera, y la retiro, la repruebo* como *indigna de un filósofo.*» (Ibíd. Prefacio.)

Pero ¿queréis no ser cristiano? ¿Queréis una religión fácil para cuya profesión os baste el estudio de la física y de la química, por manera que vuestro Diós no sea más que un conjunto de verdades, y así os libréis hasta de la posibilidad de ser ateo? M. Cousin || dice: «No hay ateos: el que hubiese estudiado todas las leyes de la física y de la química, aun cuando no resumiese su saber bajo la denominación de verdad divina o de Dios, sería, no obstante, más *religioso*, o, si se quiere, sabría más sobre Dios que quien, después de haber recorrido dos o tres principios como el de la razón suficiente o el de *causalidad*, hubiese formado desde luego un todo al que llamara Dios. No se trata de adorar un nombre Dios, sino de *encerrar en este título el mayor número de verdades posible*, pues que la verdad es la manifestación de Dios... ... ...

... ...

Para saber si alguno cree en Dios, yo le preguntaría si cree en la verdad, de donde se sigue que la teología natural no es más que la ontología, y que la ontología está en la psicología. La verdadera religión no es más que esta palabra añadida a la idea de verdad, ella es.» (Ibíd.—Véase *Cartas a un escéptico en materia de religión,* X) [vol. X].

346. Tal es M. Cousin: el que quiera nutrirse de doctrinas panteístas y de otros graves errores contra la religión, lea las obras de M. Cousin, y allí aprenderá otra cosa muy importante para semejantes casos, y es el negarse a sí propio, el no tener el valor de las propias doctrinas, el sostener el sí y el no con la mayor serenidad. ||

LXII

KRAUSE

347. Basta la simple exposición de los sistemas filosóficos de la moderna Alemania para convencerse de que son un conjunto de hipótesis sin fundamento alguno en la realidad; pero ahora se trata de hacernos creer que se les ha encontrado un punto de apoyo, que se ha descubierto el secreto para convertirse en verdadera ciencia, y que en adelante la filosofía alemana, completada en lo defectuoso, fortalecida en lo que encerraba de flaco, ensanchada en lo que tenía de estrecho, podrá satisfacer todas las necesidades de la ciencia, explicando los misterios del hombre, del mundo y de Dios. El autor de esa maravilla filosófica es Krause, según afirma con pasmosa seguridad su discípulo de Ahrens. Veamos, pues, en qué consiste el nuevo sistema, cuyas pretensiones tendrán el mismo resultado que las de sus predecesores: después de || haber prometido que lo explicarían todo, no explicaron nada, o vertieron un error nuevo o dieron una nueva forma a un error viejo.

348. En la escuela de Krause se empieza por radicar la metafísica en la idea de *ser,* no sólo en cuanto contiene el significado común del verbo ser, o la existencia, sino en cuanto comprende «todos los seres con todos sus atributos». De esta suerte se entiende por ser el conjunto de todos los seres, con todos sus modos, bajo todas las formas: nada se excluye. En esta idea fundamental se deben distinguir dos: el ser y la esencia; o en otros términos, el ser subsistente y sus propiedades. La esencia no es distinta del ser; pero conviene distinguir con el entendimiento estas dos no-

ciones. El ser y su esencia son de las dos categorías más elevadas.

349. El ser, y todo ser es uno; su esencia es una también, y así la unidad es la categoría inmediata a la de ser.

350. Note el lector que aquí hay un sofisma y que si le dejamos pasar caemos en el panteísmo. Se dice: «Entendemos por *ser* el conjunto de todos los seres (348): es así que el ser es uno o tiene por atributo la unidad (349), luego todo el conjunto de los || seres es un solo ser.» El sofisma se deshace diciendo que la unidad es el atributo de cada ser en particular, pero no del ser significando conjunto de todos los seres; la palabra expresa en la mayor una cosa muy diferente de la que significa en la menor; la consecuencia es, pues, ilegítima. El sofisma se reduce a una grosera petición de principio: «el ser es todo; el ser es uno, luego todo es uno»; esto es lo que se busca: si comenzáis afirmando que la unidad es el atributo de la totalidad, empezáis por suponer lo mismo que está en cuestión.

Así dejamos rota la cadena del raciocinio de Krause: no puede dar un paso; la categoría de unidad no pertenece al ser tal como él le toma, y así edifica en falso todo lo restante. Pero prosigamos exponiendo su sistema.

351. Después de la categoría de la unidad vienen las de substancialidad y totalidad. Por substancialidad se entiende el ser subsistente en sí y para sí. Se le podría substituir el nombre de espontaneidad si a éste no se le uniese la idea de actividad. La totalidad consiste en ser un todo, no de partes, sino de unidad. Ambas son absolutas o relativas. Si el ser existe en sí y para sí, con independencia completa, es absoluto, incondicional; en el caso contrario es relativo. condicional. Cuando el ser lo encierra todo en su esencia || es infinito, su totalidad es completa; cuando no, incompleta.

352. Lo infinito implica negación de límites; si se niega todo límite, la infinidad es absoluta; si sólo se niegan ciertos límites, la infinidad es sólo de cierto género u orden.

353. En todas las cosas hay un fondo que se llama esencia; su realización es la existencia. La posibilidad es la relación de la esencia a la existencia, de suerte que es posible todo aquello que está contenido en la esencia; lo que no está contenido en ella es imposible. Pero es preciso advertir que por esencia no entiende Krause la idea de la cosa, sino algo real, que más bien se llamaría germen y que se va desenvolviendo y manifestando de diversas maneras. Así la esencia de la encina no es su idea considerada en abstracto, sino su germen, que ya estaba en la bellota: aquello, realizado, desenvuelto, toma la forma de encina. Lo mismo aplican a los demás seres corpóreos e incorpóreos. La esencia del espíritu no es su idea; es una especie de germen que

se desarrolla con arreglo a sus leyes. Así, para resolver las cuestiones sobre la posibilidad o imposibilidad con respecto a una cosa es preciso conocer el germen, la esencia de la misma: aquello de que se trata, ¿está contenido en el germen? || Entonces es posible. ¿No está contenido? Entonces es imposible.

354. Antes de pasar adelante preguntemos a la escuela de Krause: ¿cómo sabe todo eso? Pruebas no alega, sólo expone; se trata, pues, de un sistema hipotético como tantos otros, obra de la imaginación. Continuemos.

355. Ningún ser infinito realiza juntamente todo su contenido; a cada cosa su época: la esencia del árbol tiene las épocas de germen, raíz, tronco, ramas, hojas, flor, frutos; la esencia es la misma, sólo que se manifiesta bajo diversas fases en el espacio y en el tiempo.

356. La razón de una cosa no es lo mismo que su causa: por razón entiende esta escuela la *relación de lo continente a lo contenido*. La razón de la flor es el árbol; la del árbol es el reino vegetal; la del reino vegetal es la tierra; la de la tierra es el sistema solar de que forma parte; en fin, la razón de todos los seres físicos y de todas sus combinaciones es la *naturaleza* entera, que es la razón última de todo lo que vive en ella. En verdad que no es muy metafísico el señalar la razón de las cosas por el mero *contener*, como las bolas en la urna, y que el sistema de Krause se resiente algo de la idea grosera de Spinosa sobre || el mismo punto; pero esto resulta todavía más cuando lo aplican al espíritu. La razón de los pensamientos, voliciones y sentimientos particulares se halla en las respectivas facultades de pensar, querer y sentir; la razón de estas facultades se encuentra en la *constitución*, en la esencia general del espíritu. ¿Quién os ha dicho que hay esa *esencia* general?

357. El espíritu individual, según ellos, no es la razón de sí mismo ni de su *organización;* además, como todos los espíritus, no obstante su individualidad, tiene algo de común, una organización espiritual común en las facultades fundamentales y en las leyes que rigen su actividad, ningún espíritu individual puede ser la razón de esta constitución *común* de todos. Toda comunidad de constitución y de relación es un hecho trascendental que nos impele a buscar la razón de las individualidades en un ser superior que las contiene (Ahrens, *Curso de filosofía*, t. II, lec. 10.ª). El lector notará que se llama razón, no a lo que causa, sino a lo que contiene, y, por lo tanto, al inquirir la razón de la comunidad de la organización de los espíritus se la busca en un ser superior, no que los produzca o cree, sino que los contenga. Estamos otra vez en el panteísmo por un sofisma que es preciso deshacer. La comunidad de ciertas leyes en los

espíritus requiere una razón, es verdad; pero esta razón || vosotros decís que es lo que contiene, nosotros decimos que es lo que causa; si insistís en que por razón se ha de significar aquí contener, os preguntaremos: ¿por qué?, seguros de que no podréis dar un paso. Que hay leyes generales comunes a todos los espíritus, lo admitimos; pero negamos que el origen de esta comunidad haya de ser algo que contenga; decimos que es algo que causa, porque ésta es la única idea digna de la metafísica; lo de contener es tan grosero que sienta muy mal en una metafísica que se precia de haber de llegar al último término; si por eso la hubiésemos de juzgar, la miraríamos como ciencia infantil, pues que se atiene a las formas sensibles.

358. Roto este eslabón viene al suelo la consecuencia que se propone sacar Krause, a saber: que cada espíritu individual es una *determinación y limitación interior* de un espíritu universal, de una razón subsistente donde se hallen contenidos todos los espíritus individuales como las figuras en el espacio, como los cuerpos individuales en la totalidad de la naturaleza física, centros propios, unitarios, pero interiores, focos particulares que reflejan la misma luz, que viven de la *misma substancia*, la esencia fundamental del *espíritu* general. ||

359. Admitido el espíritu universal, verdadero ser substancial, personal, existente en sí y para sí, superior a toda individualidad, pero que encierra a todos los individuos, superior al tiempo, pero donde están como en su substancia común los espíritus individuales que se desenvuelven en el tiempo, no cree la escuela de Krause haber llegado al ser absoluto, porque este espíritu, aunque infinito como espíritu, no lo es como naturaleza; su infinidad encierra los seres finitos del solo orden espiritual, y así es necesario buscar otro infinito que contenga lo perteneciente a lo corpóreo, o sea, el orden de la naturaleza.

360. El espíritu universal, según Krause, no puede ser el Ser supremo, porque no es absolutamente infinito; es un mundo particular que tiene a su lado otro mundo distinto de él; la naturaleza. la cual es la razón de lo que existe fuera del orden de los espíritus, es un ser que contiene toda la serie de los individuos corpóreos, y bajo este aspecto es infinita; pero no lo es de un modo absoluto, pues no contiene al mundo de los espíritus.

361. Henos aquí, pues, con dos grandes seres, infinitos cada cual en su línea, distintos entre sí, independientes el uno del otro: el espíritu y la naturaleza. Ahora es preciso buscar un punto de unión entre los || dos, un origen común, un tronco para esas dos ramas, un mundo superior que encierre el espiritual y el natural, un infinito absoluto

que contenga los dos infinitos relativos, y aquí es donde Krause encuentra al Ser supremo, esencia fundamental, cuyas dos manifestaciones son la naturaleza y el espíritu. A la primera ojeada descubrirá el lector que después de tantos rodeos venimos a parar, bien que con otras palabras, a la substancia única de Spinosa, con sus dos atributos: extensión y pensamiento; veamos, sin embargo, lo que excogita la vanidad filosófica para aparentar que dice algo más que el judío holandés.

362. El espíritu ofrece el carácter de espontaneidad, la naturaleza el de totalidad. La naturaleza hace sus obras completas, enlazadas, con sujeción a una ley de continuidad; el espíritu produce sus actos aislados, sin unidad, sin sujeción a ninguna ley, por la cual los unos se sigan a los otros. La naturaleza no forma una cabeza sin añadirle los demás miembros que corresponden; el espíritu concibe una cosa con separación de las otras y una misma la considera bajo diferentes aspectos. La naturaleza sigue en su desarrollo un orden constante, en que todo marcha con simultaneidad y en una dirección dada; el espíritu se desenvuelve con variedad, con interrupciones, cambiando la dirección a cada instante, sin necesidad alguna, con || entera libertad. Estos dos modos de manifestarse indican dos seres distintos, independientes el uno del otro; sin embargo, estos dos seres existen juntos, y no sólo por yuxtaposición, sino por intimidad de penetración... «y se penetran más íntimamente en el hombre, que, formando la síntesis más completa de los mismos, posee órganos físicos para todo lo que se halla en la naturaleza y facultades intelectuales para todo lo que existe en el espíritu». (Ahrens, ibíd.)

363. «Pero la razón de la *comunidad* de vida y de esta unión de la naturaleza y del espíritu no puede hallarse ni en el uno ni en el otro, porque ni uno ni otro es la razón de que el ser opuesto esté constituído en su esencia de tal modo que pueda entrar con él en esta unión y recibir sus influencias. La razón de la *unión* no puede hallarse sino en una *unidad superior* que *reúne en esencia los dos atributos opuestos.* Esta unidad superior es un Ser supremo llamado Dios; El es en *unidad de esencia* lo que todos los seres finitos y particulares son exclusivamente, y de una manera opuesta y predominante; Dios no es la naturaleza ni el espíritu como tales, es en la unidad de su esencia la *identidad* del espíritu y de la naturaleza, y esta unidad, esta identidad, es una esencia distinta y superior, que hace imposible la confusión del Ser supremo con lo que es todavía finito bajo ciertos || aspectos. *El Ser supremo por el atributo de lo infinito* o *de la totalidad es la naturaleza, y por el atributo de lo absoluto* o *de la espontaneidad es el espíritu;* pero es

todavía más, es la *unidad* de lo infinito y de lo absoluto, de la totalidad y de la espontaneidad, y esta unidad constituye para El un nuevo modo de existir, una modalidad tan fundamental como la de la naturaleza y del espíritu, y fundamentalmente distinta del espíritu y de la naturaleza. Dios en cuanto espíritu es pensamiento, sentimiento y voluntad; en cuanto naturaleza es luz, calor, atracción, etc.; pero es más todavía, es la unidad y la identidad superior de estas manifestaciones opuestas, es la unidad y la identidad del pensamiento y de la luz, del sentimiento y del calor, de la voluntad y de la gravitación.» (Id., ibíd.)

... ...

«Como la luz es la verdad y la identidad de todos los colores, así la esencia divina es la *identidad de esencia* de todas las cosas del universo, y esta unidad es distinta de ellas, como la luz lo es de todos los colores, aunque toda esencia esté contenida en la unidad de esencia, como todos los colores lo están en la luz. Así, no confundimos a Dios con el mundo, ni le separamos de él, porque no podemos separar la esencia divina de la esencia del mundo. Pero por su unidad Dios es superior al mundo; Dios no ha existido sin el mundo; el mundo no ha sido criado en el || tiempo, porque la esencia del mundo está contenida en la esencia divina; pero Dios es la razón eterna del mundo y de todo lo que él contiene, y aunque por la unidad de su esencia esté en unión, en contacto con la menor parte del mundo, no obstante, la esencia divina no se resuelve en la del mundo, permanece unitaria, y Dios queda uno e idéntico, sin dividirse en las existencias particulares.» (Id., ibíd.)

364. El sistema de Krause se reduce a lo siguiente: hay dos mundos, el espiritual y el natural, a cada uno de los cuales corresponde un ser infinito en su orden respectivo: espíritu y naturaleza. Los seres individuales finitos están en comunidad de esencia con uno de ellos: los cuerpos con la naturaleza, los espíritus con el espíritu. La naturaleza y el espíritu son distintos, pero tienen comunidad de esencia con el Ser supremo absoluto, que incluye en sí la unidad, la identidad de la naturaleza y del espíritu. Dejo al buen juicio del lector el resolver si con esta doctrina se evita el panteísmo, y si, a pesar de todas las protestas, es algo más que el sistema del ser absoluto, con distintos atributos. El mismo Spinosa, al establecer la unidad de substancia, admitía dos atributos: extensión y pensamiento; Schelling reconocía dos fases en el ser absoluto, mirando al espíritu como el predominio de lo infinito y a la naturaleza como || el predominio de lo finito; Hegel consideraba a la naturaleza como lo exterior de lo absoluto, al espíritu como lo interior; no hay panteístas que no admitan bajo una u otra

forma, con este o aquel nombre, cierta distinción en la unidad absoluta: a esto se hallan precisados, porque la razón y sobre todo la experiencia nos presentan evidentemente la diversidad, y esto es necesario explicarlo de un modo u otro, considerando en lo absoluto variedad de fases, modos de ser, evoluciones, manifestaciones, atributos, propiedades, etc. Pero empléense las palabras que se quieran; si no se establece distinción *esencial y substancial* entre lo finito y lo infinito, no se sale del panteísmo, no se explica a Dios, se le niega, y en cuanto al origen del mundo se cae en el sistema de las emanaciones, que es inconciliable con la religión y con la metafísica. ||

LXIII

OJEADA SOBRE LA FILOSOFIA Y SU HISTORIA

365. Existe algo. ¿Cómo lo sabemos? ¿Cuáles son nuestros medios de percepción? ¿Es legítimo el testimonio de éstos? ¿En qué se funda su legitimidad? ¿Qué cosas existentes conocemos? ¿Cuál es la naturaleza de ellas? ¿Qué relaciones tienen entre sí? ¿Tienen origen? ¿Cuál es? ¿Tienen un fin? ¿Cuál es? Estas son las cuestiones que se ofrecen a la filosofía, a esa ciencia que no sin razón ha tomado un nombre tan modesto como amplio: amor de la sabiduría, de esa sabiduría definida por Cicerón: «La ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas», es decir, de todo. *Nec quidquam aliud est philosophia si interpretari velis, praeter studium sapientiae. Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus eae res continentur, scientia:* || *cuius studium qui vituperat, haud sane intelligo, quidnam sit quod laudandum putet.* (Cicerón: *De Officiis,* libro 2.º, § 2.)

366. Mal comprende la filosofía quien la mira como un conjunto de vanas cavilaciones sobre objetos poco importantes: el hombre, el universo, Dios, son sin duda objetos de alta importancia, y tales son los objetos de la filosofía: todo lo que existe y puede existir no es objeto de escasa importancia, y todo lo que existe y puede existir es objeto de la filosofía.

367. ¿Existo? ¿Qué soy? ¿De dónde he salido? ¿Cuál es mi destino? ¿Qué es ese conjunto de objetos que me rodean y me afectan? ¿Ha dimanado de otro? ¿Cuál es este origen? ¿Quién se atreverá a decir que éstas son cuestiones de poca importancia y que no merecen nuestra atención?

Si esto no es importante, ¿dónde está la importancia? Si esto no es digno de ocupar al hombre, ¿dónde se hallará algo que lo sea?

368. Se ha abusado mucho de la filosofía, ciertamente; pero ¿de qué no se abusa? No hay absurdo que algún filósofo no haya dicho, es verdad; pero ¿condenaréis las leyes porque no hay tiranía que no se haya ejercido en nombre de alguna ley? ¿Aboliréis || los tribunales porque se han cometido crímenes en nombre de la administración de justicia?

369. La filosofía fomenta la vanidad; pero el hombre se envanece por cualquier adelanto: ¿le condenaréis a permanecer estacionario para siempre? La discusión es un disolvente de las leyes y de las instituciones; pero la discusión es el ejercicio de la razón: ¿extinguiremos en nuestro espíritu la hermosa centella que nos ha sido otorgada por la bondad del Criador?

370. El buen sentido de los antiguos romanos era enemigo de la filosofía; sin embargo, no se libró Roma del contagio: la patria de Catón lo fué de Cicerón, y, además, ese mismo Catón, al ocuparse del individuo, de la sociedad, de lo que convenía a ésta y a aquél, ¿qué era sino un filósofo? Los graves romanos, al discutir sobre los grandes intereses de la república, sobre los secretos de conservar y engrandecer el imperio, sobre los medios de señorear el entendimiento y la voluntad de los ciudadanos, sobre la utilidad de preservarlos de la discusión *filosófica*, ¿qué eran sino *filósofos?*

371. Donde hay un hombre que piensa sobre un objeto inquiriendo su naturaleza, sus causas, sus relaciones, su origen, su fin, allí hay un filósofo. Donde || hay dos hombres que se comunican recíprocamente sus ideas, que se ilustran o se contradicen, se ponen de acuerdo o disienten, allí hay discusiones filosóficas.

372. Mira las cosas muy apocadamente quien no ve filosofía sino en las escuelas. En la India, en la China, en la Persia, en la Caldea, en Egipto, hemos encontrado filosofía, y, no obstante, allí no hemos visto ni academia, ni pórtico, ni liceo; antes de Platón y Sócrates había filosofía en Grecia sin formas de escuela; el mismo Platón dista mucho de Sócrates en su forma: a Platón no se le llamaría, como se llamó a Sócrates, bufón: *atticus scurra.*

373. La filosofía es la razón examinando; la diferencia está en el más y en el menos, en la extensión y en la forma, pero el fondo es el mismo; donde hay examen, sea cual fuere su especie, allí hay filosofía. Mas el pensamiento humano, corriendo al través de los tiempos, debía dejar vestigios: aquí una hondonada, allí un montecillo, acá un arenal,

acullá un terreno cubierto de vegetación; en unas partes con regularidad, en otras con desorden; a veces sin enlace, quizá con cierto encadenamiento: he aquí la imagen de las escuelas filosóficas, y he aquí, por decirlo de paso, la suma dificultad de presentar su historia bajo un plan uniforme, de fijar y deslindar || con exactitud las varias épocas y determinar con precisión las diversas fases. Los fenómenos intelectuales, como radicados en seres dotados de espontaneidad y libertad, presentan por doquiera el carácter de los sujetos en que se desenvuelven: variedad, oposición, libertad. Cuando veáis una clasificación muy precisa, como salida de un molde, tened por seguro que el clasificador o finge o se alucina.

374. ¿Cuáles son las conquistas prácticas de la filosofía? En el orden material muchas; en el social harto escasas; en el moral y religioso ninguna.

375. El hombre sondea las inmensidades del espacio, sujeta a medida el mundo microscópico, domina los elementos y transforma la superficie del globo; éstas son las conquistas de la filosofía en el orden material; sin las meditaciones y experimentos de los físicos de los siglos anteriores no veríamos los prodigios de la mecánica y de todas las artes, con los que nos asombra el actual.

376. La sociedad no se ha formado ni se conserva por la filosofía; cuando los filósofos la han querido fundir en sus crisoles, el resultado ha sido producir una conflagración espantosa; parte se ha volatilizado, parte se ha carbonizado; para aprovechar algo || ha sido necesario arrumbar las teorías y apelar al buen sentido; abandonar la filosofía de Platón y recurrir a la de Solón.

Se ha visto que en las sociedades hay un organismo, hay principios vitales, como en los individuos, y que la filosofía puede explayarse observando, pero que debe guardarse de tocar. No hay inconveniente en que estudie el pulso, pero no puede manosear el corazón: si abre al viviente le mata.

377. Pero esto, se nos dirá, ha producido grandes bienes: escarmiento y desengaño, y, por consiguiente, un caudal de prudencia; cierto, y en verdad que esto es una ventaja; pero si bien se observa, es del mismo género que las quemaduras, que nos enseñan desde niños a no tocar el fuego.

378. Bajo el aspecto moral, ¿qué nos ha enseñado la filosofía? ¿Ha podido añadir algo a estos sublimes preceptos: «Ama a Dios sobre todas las cosas; ama al prójimo como a ti mismo»? ¿Hay algún libro filosófico que se acerque ni con mucho al sermón de Jesucristo sobre la montaña?

379. Tocante a Dios y el alma, preciso es confesarlo, la filosofía no ha hecho más que desbarrar cuando se ha desviado del catecismo. Ahí está su || historia, y quien con

esto no se convenza de que la filosofía por sí sola es impotente para dirigir al género humano, no alcanzamos qué otras pruebas puede desear. Quien duda de esto no conoce la historia de la filosofía, porque entre los filósofos más eminentes, no obstante su vanidad, lo que más alto descuella, lo que se expresa con el acento de una convicción más profunda, es la conciencia de su flaqueza. Esto producía que anduvieran en pos de los restos de las tradiciones antiguas, que interrogasen a la India, a la Persia, al Egipto: con la sola razón se hundían, y buscaban, como dice Platón, una barquilla para atravesar el mar tempestuoso de la vida terrestre.

380. ¿Cuál es el origen del mundo? Los filósofos han estado disputando sin cesar y han excogitado innumerables sistemas, y, sin embargo, muchos siglos antes que nacieran Platón y Pitágoras estaban escritas aquellas palabras, cuya sublimidad contrasta con su sencillez: «En el principio crió Dios el cielo y la tierra.» A ellas siguen otras en que se explica la formación del mundo, y los modernos teólogos se asombran al encontrar tamaña sabiduría en un libro tan antiguo, trazado por la mano de un habitante del desierto, en un rincón de la tierra. ||

381. ¿Cuál es el origen del hombre? Si lo preguntáis a la filosofía os responde con monstruosidades; pero en el mismo libro está escrito: «Formó, pues, el Señor Dios al hombre del lodo de la tierra, *e inspiróle en el rostro un soplo de vida, y quedó hecho el hombre viviente* con *alma.*»

382. Los filósofos se pierden en conjeturas sobre el origen y el fin de las cosas; los sabios que llenan el mundo con el ruido de sus nombres no tienen ni un rayo de luz para alumbrar el caos, ni una palabra de consuelo para las desgracias de la humanidad, ni aciertan a encontrar un dique contra la corrupción que todo lo inunda; entre tanto, en el mismo pueblo que conserva los libros y las tradiciones de Moisés se hallan ejemplos de alta sabiduría, desprendimiento, heroísmo, no sólo en los sabios, sino también entre los sencillos. Siete hermanos prefieren morir antes que violar la ley de Dios, y su madre les habla con este lenguaje, que oirían asombrados Sócrates y Platón: «Yo no sé cómo fuisteis formados en mi seno, porque ni yo os di el alma, el espíritu y la vida, ni fuí tampoco la que coordiné los miembros de cada uno de vosotros, sino el Criador del universo, que es el que formó al hombre en su origen y el que dió principio a todas las cosas, y El mismo os volverá por su misericordia el espíritu y la vida, puesto que ahora por amor de sus || leyes os sacrificáis.» Y dirigiéndose después al más pequeño, único que le queda con vida, le dice: «Ruégote, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y a to-

das las cosas que en ellos se contienen, y que entiendas bien que Dios *las ha criado todas de la nada, como igualmente al linaje humano*. De este modo no temerás a este verdugo; antes bien, haciéndote digno de participar de la suerte de tus hermanos, abraza la muerte, para que así en el tiempo de la misericordia *te recobre* yo junto con tus hermanos.» (Macabeos, l. 2.°, c. VII.) Mientras así habla sobre el origen y destino del hombre, no un filósofo, sino una humilde mujer, los sofistas disuelven la Grecia, y los hinchados académicos vierten raudales de palabras, tan ligeras como el polvo que levantan con sus mantos rozagantes.

383. ¿Hay Dios? ¿Hay uno o muchos? ¿Cuál es su naturaleza, cuáles sus atributos? Leed a Platón, Aristóteles, Cicerón, a los más grandes hombres de la antigüedad, ¿y qué encontráis? Errores, incertidumbres, tinieblas; pero abrid la Biblia. Hay un Dios, eterno, infinito, inmutable, inmenso, criador, conservador, ordenador de todas las cosas, cuya providencia se extiende a los astros que giran por las profundidades del espacio como al imperceptible insecto que se alberga en las hojas del árbol; a sus ojos está patente || todo lo pasado y lo por venir; descubre los más íntimos secretos del corazón del hombre; todo lo conoce, todo lo ve; con irresistible fuerza abarca todos los extremos, lo dispone todo con suavidad, vela sobre el justo y el malvado, y reserva para otra vida el premio o el castigo conforme a los merecimientos. La inmortalidad del alma, el libre albedrío, la diferencia entre el bien y el mal, el origen de las contradicciones que se hallan en el hombre, la causa de sus calamidades, sus remedios, sus compensaciones, todo está explicado con tan admirable sabiduría, que al volver los ojos a los vanos sistemas de la filosofía humana parece que asistimos a juegos infantiles.

384. El estudio de la filosofía y de su historia engendra en el alma una convicción profunda de la escasez de nuestro saber, por manera que el resultado especulativo de este trabajo es un conocimiento *científico* de nuestra *ignorancia*.

385. ¿Despreciaremos por esto la filosofía? No ciertamente; basta que conozcamos su insuficiencia. El desprecio de la filosofía es una especie de insulto a la razón. ¿Y sabéis en qué suele parar ese insulto? En apoteosis: la víctima se convierte en ídolo y el agresor en su gran sacerdote. Lutero despreciaba la razón y tuvo la modestia de erigirse en legislador supremo; || no se han escrito contra la razón páginas más elocuentes que las de Lamennais, y, sin embargo, también intenta con su propia razón regenerar el mundo.

386. Guardémonos de la exageración; esos arrebatos de abatimiento son inspiraciones del orgullo; las dificultades

que se encuentran en la investigación de la verdad deben producirnos la convicción de nuestra flaqueza, mas no irritación ni despecho. ¿Podemos acaso mudar nuestra naturaleza? ¿Está en nuestro poder el alterar el grado que ocupamos en la escala de los seres?

387. La filosofía no muere ni se debilita por estar a la sombra de la religión, antes bien se vivifica y fortalece; el espíritu nada pierde de su brío, antes vuela con más osadía y soltura cuando está seguro de que no se puede extraviar. Al que quiere ser filósofo sin abandonar la religión se le imponen condiciones, es verdad, pero ¡qué condiciones tan felices! No ser ateo ni materialista, no ser fatalista, no negar la moral, no negar la inmortalidad del alma. ¿Y es por ventura ofuscar la razón el prohibirle que empiece por sumirse en el caos negando a Dios? ¿Es degradar el espíritu el vedarle que se niegue a sí propio confundiéndose con la materia? ¿Es afear el alma el precisarla a admitir una cosa tan bella como el orden || moral? ¿Es esclavizar al hombre el imponerle la obligación de reconocer su propia libertad? ¿Es apocar el alma el precisarla a reconocer su inmortalidad? Dichosa obligación la que nos preserva de ser ateos y de confundirnos con los brutos.

388. Salvos los grandes principios que no pueden negarse ni en religión ni en filosofía, so pena de degradar la naturaleza humana, ¿en qué coarta la fe el vuelo de la inteligencia? San Justino, San Clemente de Alejandría, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Bossuet, Fenelón, Malebranche, ¿no encontraron regiones filosóficas donde extender las alas de su genio? ¿Necesitáis más espacio que ellos? ¿Sois más grandes que Leibniz, quien, nacido y educado en el protestantismo, recorre en todas direcciones los espacios de la ciencia, y, lejos de encontrar nada contrario a la verdad católica, se siente atraído hacia ella, como a un inmenso foco de vida y de luz?

389. Además, el conocer de antemano y con toda certeza las verdades fundamentales relativas al hombre, al mundo y a Dios, en vez de dañar a la profundidad del examen filosófico, la favorece; jamás entre los antiguos se elevó la filosofía al alto grado a que ha llegado después de la aparición del cristianismo. || La existencia de Dios, su infinidad, su providencia, la espiritualidad del alma, su libertad, su inmortalidad, la diferencia entre el bien y el mal, todas las relaciones morales en su inmensa amplitud, han sido tratadas en las escuelas de los filósofos cristianos con una sublimidad que asombraría a Platón y Aristóteles. En las regiones de la metafísica y de la moral el espíritu humano se muestra tanto más poderoso cuanto más participa de la influencia del cristianismo. ||

El Criterio

PROLOGO

DE LA EDICION «BALMESIANA» CONMEMORATIVA DEL CENTENARIO DE «EL CRITERIO

QUE ES «EL CRITÉRIO» DE BALMES

El prospecto que en la edición crítica de El criterio *se ha puesto al frente del libro, lo escribió Balmes solamente para anunciarlo al público.* El criterio *lo dió a luz su autor sin ninguna clase de prólogo. Tal vez porque, como allí se nos dice, «ya el título mismo de la obra expresa exactamente su objeto»; título para cuya declaración se remite al epílogo de la misma...* ... .

... ...

El criterio *lo escribió Balmes los días que van desde el primero de octubre al 21 de noviembre de 1843, en el Prat de Dalt, masía catalana enclavada en el término municipal de Caldas de Montbuy y perteneciente a la parroquia de San Felíu de Codinas.*

Por aquel entonces era éste un lugar retiradísimo, muy a propósito para la quietud en tiempo de algarada y verdaderamente ideal para la paz del espíritu y el trabajo reposado de la inteligencia. Allá fué Balmes el mes de agosto, a esconderse, huyendo de la persecución que los progresistas, triunfantes con el alzamiento de Espartero. habían desencadenado en Barcelona contra la gente de orden, que juzgaban desafecta a su causa.

Balmes seguía su sistema de concentrarse en el estudio cuanto más se agitaban las cosas a su alrededor. Además de llevar él solo todo el peso de la revista La Sociedad, *acababa aquellos días el segundo volumen francés de* El protes-

tantismo y el tercero de la edición castellana. Con todo esto sintió, no obstante, todas las angustias del momento, y al enterarse de que uno de los acusados de sospechoso, y como tal encarcelado y entregado a un tribunal militar, era su íntimo amigo, el abogado Antonio Ristol, vió claramente su propio peligro, no dudando ya de que urgía ponerse a salvo; mas antes, con la fortaleza de espíritu que le era propia, escribe una carta al amigo preso y se la hace llevar a la fatídica torre de la ciudadela, poniéndose enteramente a su disposición.

Cumplido este deber de amistad, sale de Barcelona para ir a recluirse en aquella casa de campo con cuyos moradores le unía una amistad antigua, sincera y tan íntima, que, como él mismo dice, se encontraba allí como en su propia casa. El Prat de Dalt conserva todavía intacto—aun después de la última revolución—el escondrijo donde Balmes pasaba el día escribiendo. Es un sobrado o desván de tres metros de largo por metro y medio de ancho y otro tanto de alto, perfectamente disimulado sobre la bóveda de la sacristía y debajo del palomar, con un ventanal para la luz y una entrada escondida entre la palomina.

Quince días permaneció allí Balmes oculto, durante los cuales preparó el cuaderno de la revista correspondiente al 15 de agosto y escribió un interesante folleto sobre Espartero, mirado bajo el doble aspecto político y militar. Mas viendo un rasgón claro en el horizonte, resuelve volver a Barcelona, y el 24 de agosto lo hallamos ya de nuevo en la ciudad condal. Pero la revolución, más exaltada que nunca, lanza de nuevo a Balmes de Barcelona por un temporada más larga que la anterior.

Y ésta es la época interesantísima en que todos los historiadores nos le pintan en el cuchitril antes descrito, con el breviario y la Biblia no más, escribiendo El criterio *mientras oía las bombas de Montjuich, que fueron cayendo sobre Barcelona día tras día, desde el primero de octubre, en que Espartero ordenó el bombardeo de la ciudad, hasta el 19 de noviembre, en que se firmó la capitulación.*

Causa verdadera maravilla ver a nuestro escritor, como si nada perturbador le rodease, escribiendo serenísimamente planes de vida intelectual y moral en los que no se halla sombra ni eco de los tétricos fantasmas de aquellas turbulentas jornadas. La quietud material en que estaba allí se comprende perfectamente; lo que nos admira es aquella

olímpica serenidad espiritual. Tales son las circunstancias externas de la composición de El criterio. Vengamos ya a declarar su naturaleza.

* * *

El criterio es «un ensayo para dirigir las facultades del espíritu humano por un sistema diferente de los seguidos hasta ahora», escribía Balmes al anunciarlo (p. 7). Se trata, pues, en sentir de su autor, de un método nuevo, original, y en sus líneas esenciales indispensable para aprender a pensar bien, o sea para ejercitar la actividad intelectual, cual conviene en orden a conocer la verdad o a dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella.

Persuadido de que para andar por este camino sin peligro de extraviarse precisaba un buen guía, buscólo Balmes con afán durante mucho tiempo, empleando para ello diferentes medios; primeramente se dió a leer todos los libros de lógica que tuvo a su alcance; luego, a devorar con avidez las biografías de sus autores, esperando encontrar en sus vidas lo que en vano buscara en sus escritos. Pero la luz no resplandecía por ningún lado, hasta que lanzándose cual intrépido excursionista a escalar esa montaña de tan difícil acceso, hallaba por fin con inmenso júbilo de su alma, sedienta de la verdad, la escondida senda que conduce a ella, y una vez ganada la cima del monte divisábala con tal clarividencia, que su corazón de ferviente apóstol de la verdad no le consentía ya un momento de reposo hasta haber comunicado a los demás su descubrimiento por medio de El criterio. No es, pues, de maravillar que, según afirma su biógrafo García de los Santos, Balmes lo escribiera de un tirón, como un discurso seguido, sin la actual división de capítulos y párrafos, hecha un año más tarde al enviarlo a la imprenta. Ello explica también la maravillosa trabazón lógica de las materias que en él se tratan; tal que ni el propio Balmes se habría dado perfecta cuenta de ella, según aparece por el relato del mismo historiador.

Paseando éste un día con Balmes, díjole haber observado que, tomando el primer punto de cada apartado y uniéndolos entre sí, se tenía muy bien hilvanado el hilo de toda la doctrina. Por primera vez vió su íntimo confidente pintada en la cara de Balmes una impresión halagüeña al hablarle de sus obras, y de vuelta a casa fué notable el afán con que

nuestro escritor abrió el libro para comprobar la verdad de aquella observación. Hecho que al propio tiempo demuestra el aprecio en que tenía Balmes ese su «gran librito». Es que para él representaba «la tierra de promisión luminosa y bienaventurada adonde llegara tras larga y dura peregrinación por el desierto buscando el camino de la verdad». Era la solución de la lucha intelectual terrible que hubo de sostener al lanzarse con todas sus fuerzas a la conquista del ideal sublime de la verdad, en cuya plena posesión vislumbraba aquel inefable gozo («gaudium de veritate») [1], *en el que, según el gran filósofo cristiano San Agustín, habrá de consistir la suprema dicha del hombre, su vida bienaventurada.*

Enseñar la manera práctica de ir con toda el alma a la verdad, según el ideal cristiano, tal es la meta adonde se dirige ese conjunto admirable de principios, reglas, observaciones y, sobre todo, ejemplos en escena que forman El criterio, *el cual, como lógica perfecta que pretende ser y es en realidad, no se limita a la sola inteligencia, sino que abarca al hombre entero, poniendo armónicamente en juego todas sus fuerzas y facultades, la sensibilidad externa y la imaginación, el sentimiento y las pasiones; porque si bien el conocimiento y juicio de la verdad está sólo en el entendimiento, todas aquéllas pueden ejercer, y de hecho ejercen, sobre éste poderoso influjo.*

Un análisis de El criterio *a la luz de esta idea balmesiana de una lógica perfecta, nos descubriría la estructura interna de la obra y la admirable conexión de todas las cuestiones. La explanación de este análisis requeriría una extensión impropia de un prólogo escrito para una edición popular; nos contentaremos con indicar brevemente la sucesión lógica de las ideas de manera que se facilite su lectura y se preste a ulteriores estudios, a cuyo fin añadimos un índice analítico que creemos podrá ayudar no poco para la comprensión de toda la obra.*

* * *

«Uno de los primeros deberes de todo hombre es el de tener bien arreglada la luz del entendimiento, que se nos ha dado para dirigirnos en nuestras acciones, procurando

---

[1] *Confesiones,* lib. 10, c. 23, n. 33: Migne, PL, 32, col. 793.

que no se apague y que no esté en inacción, y que cuando nos proponemos ejercitarle y avivarle, su luz sea buena, para que no nos deslumbre, y bien dirigida, para que no nos extravíe» (p. 14). He aquí la altísima finalidad a que responde perfectamente el contenido de El criterio, *el cual puede lógicamente distribuirse en una introducción y dos partes, referentes al ejercicio de la actividad especulativa y práctica del entendimiento respectivamente.*

1. Introducción.—*La forman los tres primeros capítulos donde después de unas reflexiones sobre el objeto del arte de pensar bien, su trascendencia y manera práctica de enseñarlo, declárarse las cualidades de una buena atención, como condición indispensable que es para el conveniente ejercicio de la actividad mental. Mas como quiera que no todos los hombres son aptos para atender y pensar bien en cualquier orden de cosas, es sobremanera importante para dicho arte que cada cual se dedique a la profesión para la que se sienta con aptitud, y Balmes aborda, desde el principio, el trascendental problema de la elección de carrera o de profesión, al que dedica todo un capítulo lleno de preciosas sugerencias y normas prácticas en orden a discernir el talento peculiar de los niños.*

2. El entendimiento especulativo.—*Ya en el supuesto de que cada uno ocupa el lugar que le corresponde, según su aptitud y capacidad, todavía es menester encauzar su actividad intelectual por los debidos rieles y delimitar el papel que para la consecución de la verdad integral habrán de desempeñar las demás facultades del alma.*

He aquí respondiendo a ese objetivo el orden de las materias que se desarrollan en esta primera parte: objeto del entendimiento especulativo, sus diversos actos, su método adecuado, tanto para la enseñanza de la verdad como para la invención de ella, la debida discreción en el uso de las otras facultades y fuerzas del alma (sentimiento, corazón, imaginación) ordenada al mismo fin de alcanzar la verdad, y, finalmente, la manera más apta de ejercitar la actividad especulativa en dos órdenes de excepcional importancia. cuales son el de la filosofía de la historia y el de la religión.

3. El entendimiento práctico.—*El entendimiento práctico no se limita a conocer, sino que, como tal, nos dirige para obrar. No descansa, como el especulativo, en la contemplación de la verdad, sino solamente en la acción, de la cual es propio tender hacia un fin. Las cuestiones prácticas,*

es decir, las que versan sobre el fin de nuestras acciones, son dos: cuál es el fin que nos hemos de proponer y cuáles los medios más aptos para alcanzarlo. Aunque las reglas y observaciones anteriores sobre el modo de pensar en todas materias bastarían ya de suyo para resolver esas cuestiones prácticas, no obstante, las reflexiones de esta segunda parte arrojan nueva luz para el conveniente enfoque de las mismas.

El buen suceso de toda acción u operación pide que se atienda al fin y a los medios. El éxito feliz o desgraciado en los negocios débese, por regla general, a la observancia o transgresión de esa norma verdaderamente fundamental para la práctica. «Cada cual es hijo de sus obras»; este proverbio para Balmes no admite duda.

El fin de todas nuestras acciones ha de ser moral. Pero ello no basta; precisa, además, que sea cual conviene al sujeto y a las circunstancias. El acierto en proponerse el debido fin es más difícil de lo que parece. La dificultad nace de varias causas. Una es que siendo todos los fines, excepto el último, que es Dios, medios para lograr otro fin, se necesita frecuentemente mucha reflexión y sagacidad para descubrir cuál sea en un caso dado el más conveniente.

El fin debe ser proporcionado a los medios; aspirar a un fin careciendo de medios para lograrlo es gastar el tiempo inútilmente, cuando no con daño. Son muchos los hombres que no consiguen lo fácil porque se proponen lo imposible.

No es tan difícil valorar los medios externos como los internos. Mas al ponderar estos últimos, débense evitar dos escollos: la presunción y la pusilanimidad. La presunción nos induce a empresas superiores a nuestras fuerzas; la pusilanimidad nos retrae de emplear las que poseemos. Siendo muy de notar que la pusilanimidad, auxiliada por la pereza, uno de los vicios más generales en el linaje humano, enflaquece la actividad y nos hace inferiores a nosotros mismos.

Otra observación muy importante para dirigir nuestra conducta es que no debemos juzgar ni deliberar con respecto de ningún objeto mientras el espíritu esté bajo la influencia de una pasión relativa al mismo objeto. Cuando nos hallamos bajo semejante influencia vemos a través de un vidrio colorado: todo nos parece del mismo color. Y si en tal caso la resolución fuere urgente, hemos de hacer un esfuerzo para suponernos, por un momento siquiera, en el

estado en que la influencia de la pasión no exista. Las pasiones son malos consejeros; sin embargo, cuando están dirigidas por la razón y la moral, son auxiliares poderosos y en cierto modo necesarios para inspirar al entendimiento y dar firmeza y energía a la voluntad.

La fuerza y energía de voluntad necesarias en la práctica resultan de la combinación de dos causas: una idea y un sentimiento. «Una idea clara, viva, fija, poderosa, que absorba el entendimiento ocupándole todo, llenándole todo. Un sentimiento fuerte, enérgico, dueño exclusivo del corazón y completamente subordinado a la idea. La idea sin el apoyo del sentimiento es floja; el sentimiento sin el apoyo de la idea hace que la voluntad vacile y sea inconstante. La idea es la luz que señala el camino, el punto luminoso que fascina, atrae y arrastra; el sentimiento es el impulso, la fuerza que mueve y lanza» (p. 346). La trabazón lógica de todas esas ideas podrá apreciarse mejor en el índice analítico que damos a continuación.

INDICE ANALITICO

Segunda parte: El entendimiento práctico (c. XXII)

I. *Su objeto:* Dirigir la conducta práctica o las acciones:

1. Acciones sobre objetos sometidos a leyes necesarias. Artes.
2. Acciones sobre objetos sometidos al libre albedrío:
   1) Moral.
   2) Urbanidad.
   3) Administración doméstica.
   4) Administración política (§ I).
3. Fin de las acciones:
   1) Necesidad de proponérselo debidamente (§ II).
   2) Daños que de lo contrario se siguen (§ III).
      a) El aborrecido (§ IV).
      b) El arruinado (§ V).
      c) El instruído quebrado (§ VI.)

II. *Dotes principales de un buen entendimiento práctico:*

1. Madurez del juicio (§ XI).
2. El buen sentido (ibíd.).
3. Defectos contrarios que inhabilitan para los negocios (§ XI).
   1) Entendimientos cavilosos (§§ VII-IX).
   2) Entendimientos torcidos (§ X).

III. *El mejor guía del entendimiento práctico: la moral.*

1. El arte de conducirse bien en la vida pública y privada: el Evangelio en práctica (§ XXXII).
2. Origen de los defectos mencionados (§ XII).
3. Generalidad de tales defectos y daños que acarrean (§§ XIV-XX, XXIV-XXXI).
4. Necesidad de la humildad cristiana (§ XIII).
5. Utilidad de la virtud para los negocios (§§ XXXIV, XXXV).
6. La ciencia auxiliar poderoso de la virtud (§§ XXXVI y LV).
7. La religión acorde con la más alta filosofía (§§ XLIV, XLV).

IV. *Reglas para los juicios prácticos:*

1. No juzgar bajo el influjo de la pasión (§§ XXXVII-XLI).
2. Suponernos fuera de su influencia (§§ XLVII-LIV).
3. Conocer bien las propias fuerzas (§§ XXI, XXII, XLII, XLIII).
4. Una idea y un sentimiento (§ LIX).
5. El hombre perfecto (§§ XXXI, LX).

Tal es en resumen ese maravilloso tratado de lógica, en el cual se nos enseña la manera de poner en juego nuestra actividad intelectual, especulativa y práctica para llegar al perfecto conocimiento de las cosas y a dirigir nuestra conducta práctica.

El P. Errandonea, en un estudio reciente, profundo y muy bien razonado, pondera así la orientación ideal que se ha de dar al joven en la segunda enseñanza: «Realización—en cuanto cabe en su edad y en sus personales talentos—del ideal tan maravillosamente descrito por aquel código de sensatez *que un catedrático alemán obligaba a todos los alumnos de último año de gimnasio a leer, estudiar y sintetizar por escrito, y se llama* El criterio, *de don Jaime Balmes»* [2]*. No es, pues, extraño que don Juan Zafont, aquel abad de San Pablo, tan aclamado por las calles de Barcelona en todas las revueltas de 1843, al acabar la lectura de* El criterio *exclamase entusiasmado: «¡Dichoso bombardeo, que nos ha dado una obra como ésta!»*

MIGUEL FLORÍ, S. I.
Profesor de la Facultad filosófica
del Colegio Máximo de San Ignacio

---

2 «Razón y Fe», 127 (1943), 409.

PROSPECTO

El título de esta obra expresa exactamente su objeto. En ella se hace un ensayo para dirigir las facultades del espíritu humano por un sistema diferente de los seguidos hasta ahora. En un conjunto de principios, de reglas, de observaciones, y sobre todo de ejemplos en escena, se ha procurado hermanar la variedad con la unidad, lo ameno con lo útil. Creemos que el mejor medio para dar alguna idea de la obra es copiar a continuación el último párrafo de su último capítulo:

«Criterio es un medio para conocer la verdad. La verdad en las cosas es la realidad. La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tales como son. La verdad en la voluntad es quererlas como es debido, conforme a las reglas de la sana moral. La verdad en la conducta es obrar por impulso de esta buena voluntad. La verdad en proponerse un fin es proponerse el fin conveniente y debido, según las circunstancias. La verdad en la elección de los medios es elegir los que son conformes a la moral y mejor conducen al fin. Hay verdades de muchas clases, porque hay realidad de muchas clases. Hay también muchas clases de conocer la verdad. No todas las cosas se han de mirar del mismo modo, sino del modo que cada una de ellas || se ve mejor. Al hombre le han sido dadas muchas facultades; ninguna es inútil; ninguna intrínsecamente mala. La esterilidad o la malicia les vienen de nosotros, que las empleamos mal. Una buena lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre. Cuidar de la una y no de la otra es a veces esterilizar la segunda y malograr la primera. El hombre es un mundo pequeño: sus facultades son muchas y muy diversas; necesita armonía, y no hay armonía sin atinada combinación, y no hay combinación atinada si cada cosa no está en su lugar, si no ejerce sus funciones o las suspende en el tiempo oportuno. Cuando el hombre deja sin acción alguna de sus facultades es un instrumento al

que le faltan cuerdas; cuando las emplea mal es un instrumento destemplado. La razón es fría, pero ve claro: darle calor y no ofuscar su claridad; las pasiones son ciegas, pero dan fuerza: darles dirección y aprovecharse de su fuerza. El entendimiento sometido a la verdad, la voluntad sometida a la moral, las pasiones sometidas al entendimiento y a la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia. En él la razón da luz, la imaginación pinta, el corazón vivifica, la religión diviniza.» ||

E L   C R I T E R I O

CAPITULO I

Consideraciones preliminares

§ 1.—En qué consiste el pensar bien. Qué es la verdad

El pensar bien consiste o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí alcanzamos la verdad; de otra suerte caemos en error. Conociendo que hay Dios conocemos una verdad, porque realmente Dios existe; conociendo que la variedad de las estaciones depende del sol conocemos una verdad, porque en efecto es así; conociendo que el respeto a los padres, la obediencia a las leyes, la buena fe en los contratos, la fidelidad con los amigos son virtudes, conocemos la verdad; así como caeríamos en error pensando que la perfidia, la ingratitud, || la injusticia, la destemplanza, son cosas buenas y laudables.

Si deseamos pensar bien hemos de procurar conocer la verdad, es decir, la realidad de las cosas. ¿De qué sirve discurrir con sutileza, o con profundidad aparente, si el pensamiento no está conforme con la realidad? Un sencillo labrador, un modesto artesano, que conocen bien los objetos de su profesión, piensan y hablan mejor sobre ellos que un presuntuoso filósofo que en encumbrados conceptos y altisonantes palabras quiere darles lecciones sobre lo que no entiende.

§ 2.—Diferentes modos de conocer la verdad

A veces conocemos la verdad, pero de un modo grosero; la realidad no se presenta a nuestros ojos tal como es, sino con alguna falta, añadidura o mudanza. Si desfila a cierta

distancia una columna de hombres, de tal manera que veamos brillar los fusiles, pero sin distinguir los trajes, sabemos que hay gente armada, pero ignoramos si es de paisanos, de tropa o de algún otro cuerpo; el conocimiento es imperfecto, porque nos *falta* distinguir el uniforme para saber la pertenencia. Mas si por la distancia u otro motivo nos equivocamos y les atribuímos una prenda de vestuario que no llevan, el conocimiento será imperfecto, porque añadiremos lo que en realidad no hay. Por fin, si tomamos una cosa por otra, como, por ejemplo, si creemos que son blancas unas vueltas que en realidad son amarillas, *mudamos* lo que hay, pues hacemos de ello una cosa diferente. ||

Cuando conocemos perfectamente la verdad, nuestro entendimiento se parece a un espejo, en el cual vemos retratados con toda fidelidad los objetos como son en sí; cuando caemos en error se asemeja a uno de aquellos vidrios de ilusión que nos presentan lo que realmente no existe; pero cuando conocemos la verdad a medias podría compararse a un espejo mal azogado, o colocado en tal disposición que, si bien nos muestra objetos reales, sin embargo nos los ofrece demudados, alterando los tamaños y figuras.

§ 3.—Variedad de ingenios

El buen pensador procura ver en los objetos todo lo que hay, pero no más de lo que hay. Ciertos hombres tienen el talento de ver mucho en todo; pero les cabe la desgracia de ver todo lo que no hay y nada de lo que hay. Una noticia, una ocurrencia cualquiera les suministran abundante materia para discurrir con profusión, formando, como suele decirse, castillos en el aire. Estos suelen ser grandes proyectistas y charlatanes.

Otros adolecen del defecto contrario: ven bien, pero poco; el objeto no se les ofrece sino por un lado; si éste desaparece, ya no ven nada. Estos se inclinan a ser sentenciosos y aferrados en sus temas. Se parecen a los que no han salido nunca de su país: fuera del horizonte a que están acostumbrados se imaginan que no hay más mundo.

Un entendimiento claro, capaz y exacto, abarca el objeto entero; le mira por todos sus lados, en todas sus || relaciones con lo que le rodea. La conversación y los escritos de estos hombres privilegiados se distinguen por su claridad, precisión y exactitud. En cada palabra encontráis una idea, y esta idea veis que corresponde a la realidad de las cosas. Os ilustran, os convencen, os dejan plenamente satisfecho; decís con entero asentimiento: «Sí, es verdad, tiene razón.» Para seguirlos en sus discursos no necesitáis esfor-

zaros; parece que andáis por un camino llano, y que el que habla sólo se ocupa de haceros notar con oportunidad los objetos que encontráis a vuestro paso. Si explican una materia difícil y abstrusa, también os ahorran mucho tiempo y fatiga. El sendero es tenebroso, porque está en las entrañas de la tierra; pero os precede un guía muy práctico, llevando en la mano una antorcha que resplandece con vivísima luz.

§ 4.—La perfección de las profesiones depende de la perfección con que se conocen los objetos de ellas

El perfecto conocimiento de las cosas en el orden científico forma los verdaderos sabios; en el orden práctico, para el arreglo de la conducta en los asuntos de la vida, forma los prudentes; en el manejo de los negocios del Estado forma los grandes políticos, y en todas las profesiones es cada cual más o menos aventajado a proporción del mayor o menor conocimiento de los objetos que trata o maneja. Pero este conocimiento ha de ser práctico, ha de abrazar también los pormenores de la || ejecución, que son pequeñas verdades, por decirlo así, de las cuales no se puede prescindir si se quiere lograr el objeto. Estas pequeñas verdades son muchas en todas las profesiones, bastando para convencerse de ello el oír a los que se ocupan aun en los oficios más sencillos. ¿Cuál será, pues, el mejor agricultor? El que mejor conozca las calidades de los terrenos, climas, simientes y plantas; el que sepa cuáles son los mejores métodos e instrumentos de labranza y que mejor acierte en la oportunidad de emplearlos; en una palabra, el que conozca los medios más a propósito para hacer que la tierra produzca, con poco coste, mucho, pronto y bueno. El mejor agricultor será, pues, el que conozca más verdades relativas a la práctica de su profesión. ¿Cuál es el mejor carpintero? El que mejor conoce la naturaleza y calidades de las maderas, el modo particular de trabajarlas y el arte de disponerlas del modo más adaptado al uso a que se destinan. Es decir, que el mejor carpintero será aquel que sabe más verdades sobre su arte. ¿Cuál será el mejor comerciante? El que mejor conozca los géneros de su tráfico, los puntos de donde es más ventajoso traerlos, los medios más a propósito para conducirlos sin deterioro, con presteza y baratura, los mercados más convenientes para expenderlos con celeridad y ganancia: es decir, aquel que posea más verdades sobre los objetos de comercio, el que conozca más a fondo la realidad de las cosas en que se ocupa. ||

§ 5.—A todos interesa el pensar bien

Echase, pues, de ver que el arte de pensar bien no interesa solamente a los filósofos, sino también a las gentes más sencillas. El entendimiento es un don precioso que nos ha otorgado el Criador, es la luz que se nos ha dado para guiarnos en nuestras acciones, y claro es que uno de los primeros cuidados que debe ocupar al hombre es tener bien arreglada esta luz. Si ella falta nos quedamos a obscuras. andamos a tientas, y por este motivo es necesario no dejarla que se apague. No debemos tener el entendimiento en inacción, con peligro de que se ponga obtuso y estúpido, y, por otra parte, cuando nos proponemos ejercitarle y avivarle conviene que su luz sea buena, para que no nos deslumbre; bien dirigida, para que no nos extravíe.

§ 6.—Cómo se debe enseñar a pensar bien

El arte de pensar bien no se aprende tanto con reglas como con modelos. A los que se empeñan en enseñarle a fuerza de preceptos y de observaciones analíticas se los podría comparar con quien emplease un método semejante para enseñar a los niños a hablar o andar. No por esto condeno todas las reglas; pero sí sostengo que deben darse con más parsimonia, con menos pretensiones filosóficas, y sobre todo de una manera sencilla, práctica: || al lado de la regla el ejemplo. Un niño pronuncia mal ciertas palabras; para corregirle, ¿qué hacen sus padres o maestros? Las pronuncian ellos bien y hacen que en seguida las pronuncie el niño: «Escucha bien como yo lo digo; a ver ahora tú; mira, no pongas los labios de esta manera, no hagas tanto esfuerzo con la lengua», y otras cosas por este tenor. He aquí el precepto al lado del ejemplo, la regla y el modo de practicarlo.

NOTA.—*Verum est id quod est*, dice San Agustín (l. 2.°, *Solil.*, c. V). Puede distinguirse entre la verdad de la cosa y la verdad del entendimiento: la primera, que es la cosa misma, se podrá llamar objetiva; la segunda, que es la conformidad del entendimiento con la cosa, se apellidará formal o subjetiva. El oro es metal, independientemente de nuestro conocimiento, he aquí una verdad objetiva. El entendimiento conoce que el oro es metal, he aquí una verdad formal o subjetiva.

Mucha presunción sería el despreciar las reglas para pensar bien. *Nullam dicere maximarum rerum esse artem, cum minimarum sine arte nulla sit, hominum est parum considerate loquentium.* «Es de hombres ligeros, decía Cicerón, el afirmar que para las grandes cosas no hay arte, cuando de él no carecen ni las más pequeñas.» (L. 2°, *De offic.*) En la utilidad de las reglas han estado acordes los sabios antiguos y modernos; la dificultad, pues, está en saber cuáles son éstas, cuál es el mejor modo de enseñar a practicarlas. *Don de los dioses* llamó Sócrates a la lógica; mas, por desgracia, no nos

aprovechamos lo bastante de este don precioso, y las cavilaciones de los hombres le hacen inútil para muchos. Los aristotélicos han sido acusados de embrollar el entendimiento de los principiantes con la abundancia de las reglas y el fárrago de discusiones abstractas; en cambio, las escuelas que les han sucedido, y particularmente los ideólogos más modernos, no están libres del todo de un cargo semejante. Algunos reducen la lógica a un análisis de las operaciones del entendimiento y de los medios con que se adquieren las ideas, lo que encierra las más altas y difíciles cuestiones que ofrecerse puedan a la humana filosofía. ||

Quisiéramos un poco menos de ciencia y un poco más de práctica, recordando lo que dice Bacon de Verulamio sobre el arte de observación, cuando le llama una especie de sagacidad, de olfato cazador, más bien que ciencia. *Ars experimentalis sagacitas potius est et odoratio quaedam venatica quam scientia. (De augm. scient.*, l. V, c. 2.)

Nota póstuma.—La lógica se apellida también ciencia cuando demuestra las reglas que prescribe; como la agricultura es arte cuando da las reglas para labrar bien, y es ciencia cuando señala las razones en que se fundan sus reglas. Procuraré no prescribir sin demostrar, enlazando de esta manera la ciencia con el arte.

Verum est id quod est, dice muy bien San Agustín (l. 2.º, *Solil.*, c. V). Distinguen entre la verdad de la cosa y la verdad del entendimiento. La primera, que es la misma cosa, se llama objetiva; la segunda, que es la conformidad del entendimiento con la cosa, se apellida formal y podría denominarse también subjetiva. El oro es metal, independientemente de todo conocimiento; he aquí la verdad objetiva, la misma realidad. El entendimiento conoce que el oro es metal, entonces hay verdad formal o subjetiva.

A propósito de las reglas para pensar bien deben evitarse dos extremos opuestos: una importancia excesiva y un desprecio completo. Es cierto que la naturaleza por sí sola puede mucho, pero no lo es menos que le son muy útiles los auxilios del arte. Es de hombres ligeros, decía Cicerón, el afirmar que para las grandes cosas no hay arte, cuando vemos que de él no carecen ni las más pequeñas. *Nullam dicere maximarum rerum esse artem, cum minimarum sine arte nulla sit, hominum est parum considerate loquentium.* (L. 2.º, *De offic.)* La razón y la experiencia confirman el juicio de la docta antigüedad. (Aquí citas y textos.)

Los aristotélicos han sido acusados de embrollar el entendimiento de los principiantes con la abundancia de preceptos y de discusiones abstractas. Las escuelas que les han sucedido, muy particularmente los ideólogos más modernos, no están libres por cierto del cargo que achacan a otros. Su lógica se reduce a un análisis de las operaciones del entendimiento y de los medios con que se adquieren las ideas, lo que envuelve las más elevadas y difíciles cuestiones que ofrecerse puedan a la humana filosofía. (Aquí ejemplos.) ||

CAPITULO II

La atención

Hay medios que nos conducen al conocimiento de la verdad, y obstáculos que nos impiden llegar a él; enseñar a emplear los primeros y a remover los segundos es el objeto del arte de pensar bien.

§ 1.—Definición de la atención. Su necesidad

La atención es la aplicación de la mente a un objeto. El primer medio para pensar bien es atender bien. La segur no corta si no es aplicada al árbol, la hoz no siega si no es aplicada al tallo. Algunas veces se le ofrecen los objetos al espíritu sin que atienda, como sucede ver sin mirar y oír sin escuchar; pero el conocimiento que de esta suerte se adquiere es siempre ligero, superficial, a menudo inexacto o totalmente errado. Sin la atención estamos distraídos, nuestro espíritu se halla, por decirlo así, en otra parte, y por lo mismo no ve aquello que se || le muestra. Es de la mayor importancia adquirir un hábito de atender a lo que se estudia o se hace, porque, si bien se observa, lo que nos falta a menudo no es la capacidad para entender lo que vemos, leemos u oímos, sino la aplicación del ánimo a aquello de que se trata.

Se nos refiere un suceso, pero escuchamos la narración con atención floja, intercalando mil observaciones y preguntas, manoseando o mirando objetos que nos distraen, de lo que resulta que se nos escapan circunstancias interesantes, que se nos pasan por alto cosas esenciales y que al tratar de contarle a otros, o de meditarle nosotros mismos para formar juicio, se nos presenta el hecho desfigurado, incompleto, y así caemos en errores que no proceden de falta de capacidad, sino de no haber prestado al narrador la atención debida.

§ 2.—Ventajas de la atención e inconvenientes de su falta

Un espíritu atento multiplica sus fuerzas de una manera increíble; aprovecha el tiempo atesorando siempre caudal de ideas; las percibe con más claridad y exactitud, y, finalmente, las recuerda con más facilidad, a causa de que con la continua atención éstas se van colocando naturalmente en la cabeza de una manera ordenada.

Los que no atienden sino flojamente, pasean su entendimiento por distintos lugares a un mismo tiempo; aquí reciben una impresión, allí otra muy diferente; acumulan cien cosas inconexas que, lejos de ayudarse mutuamente || para la aclaración y retención, se confunden, se embrollan y se borran unas a otras. No hay lectura, no hay conversación, no hay espectáculo por insignificantes que parezcan que no nos puedan instruir en algo. Con la atención notamos las preciosidades y las recogemos; con la distracción dejamos quizás caer al suelo el oro y las perlas como cosa baladí.

§ 3.—Cómo debe ser la atención. Atolondrados y ensimismados

Creerán algunos que semejante atención fatiga mucho, pero se equivocan. Cuando hablo de atención no me refiero a aquella fijeza de espíritu con que éste se clava, por decirlo así, sobre los objetos, sino de una aplicación suave y reposada que permite hacerse cargo de cada cosa, dejándonos, empero, con la agilidad necesaria para pasar sin esfuerzo de unas ocupaciones a otras. Esta atención no es incompatible ni con la misma diversión y recreo, pues es claro que el esparcimiento del ánimo no consiste en no pensar, sino en no ocuparse de cosas trabajosas y en entregarse a otras más llanas y ligeras. El sabio que interrumpe sus estudios profundos saliendo a solazarse un rato con la amenidad de la campiña, no se fatiga, antes se distrae cuando atiende al estado de las mieses, a las faenas de los labradores, al murmullo de los arroyos o al canto de las aves.

Tan lejos estoy de considerar la atención como abstracción severa y continuada, que, muy al contrario, cuento en el número de los distraídos no sólo a los atolondrados, || sino también a los ensimismados. Aquéllos se derraman por la parte de afuera, éstos divagan por las tenebrosas regiones de adentro; unos y otros carecen de la conveniente atención, que es la que se emplea en aquello de que se trata.

El hombre atento posee la ventaja de ser más urbano y cortés, porque el amor propio de los demás se siente lastimado si notan que no atendemos a lo que ellos dicen. Es bien notable que la urbanidad ó su falta se apelliden también atención o desatención.

§ 4.—Las interrupciones

Además, son pocos los casos, aun en los estudios serios, que requieren atención tan profunda que no pueda interrumpirse sin grave daño. Ciertas personas se quejan amargamente si una visita a deshora o un ruido inesperado les cortan, como suele decirse, el hilo del discurso: esas cabezas se parecen a los daguerrotipos, en los cuales el menor movimiento del objeto o la interposición de otro extraño bastan para echar a perder el retrato o paisaje. En algunas será tal vez un defecto natural, en otras una afectación vanidosa por hacerse del pensador, y en no pocas falta de hábito de concentrarse. Como quiera, es preciso acostumbrarse a tener la atención fuerte y flexible a un mismo tiempo y procurar que la formación de nuestros conceptos no se ase-

meje a la de los cuadros daguerrotipados. sino de los comunes; si el pintor es interrumpido suspende sus tareas, y al volver a proseguirlas no encuentra malbaratada su obra; || si un cuerpo le hace importuna sombra, en removiéndole lo deja todo remediado.

Nota.—Los hombres más insignes en el mundo científico se han distinguido por una gran fuerza de atención, y algunos de ellos por una abstracción que raya en lo increíble. Arquímedes, ocupado en sus meditaciones y operaciones geométricas, no advierte el estrépito de la ciudad tomada por los enemigos; Vieta pasa sin interrupción días y noches absorto en sus combinaciones algebraicas y no se acuerda de sí propio, hasta que le arrancan de tamaña enajenación sus domésticos y amigos; Leibniz malbarata lastimosamente su salud estando muchos días sin levantarse de la silla. Esta abstracción extraordinaria es respetable en hombres que de tal suerte han enriquecido las ciencias con admirables inventos; ellos tenían verdaderamente una misión que cumplir, y en cierto modo era excusable que a tan alto objeto sacrificaran su salud y su vida. Pero aun en los genios más eminentes no ha estado reñida la intensidad de la atención con su flexibilidad. Descartes estaba elaborando sus colosales concepciones entre el estruendo de los combates, y cuando, cansado de la vida militar, se retiró del servicio en que se había alistado voluntariamente, continuó viajando por los principales países de Europa. Con semejante tenor de vida es muy probable que el ilustre filósofo había sabido enlazar la intensidad con la flexibilidad de la atención, y que no sería tan delicado en la materia como Kant, de quien se dice que el solo desarreglo o cambio de un botón en uno de sus oyentes era capaz de hacerle perder el hilo del discurso. Esto no es tan extraño si se considera que el filósofo alemán jamás salió de su patria, y que, por tanto, no debió de acostumbrarse a meditar sino en el retiro de su gabinete. Pero, sea lo que fuere de las rarezas de algunos hombres célebres, importa sobremanera esforzarse en adquirir esa flexibilidad de atención que puede muy bien aliarse con su intensidad. En esto, como en todas las cosas, puede mucho el trabajo, la repetición de actos, que llegan a engendrar un hábito que no se pierde en toda la vida. Acostumbrándose a pensar sobre cuantos objetos se ofrezcan y a dar constantemente al espíritu una dirección seria, se consigue lentamente, y sin esfuerzo, la conveniente disposición de ánimo, ya sea para fijarse largas horas sobre un punto, ya para hacer suavemente la transición de unas ocupaciones a otras. Cuando no se posee esta flexibilidad || el espíritu se fatiga y enerva con la concentración excesiva, o se desvanece con cualquiera distracción; lo primero, a más de ser nocivo a la salud, tampoco suele servir mucho para progresar en la ciencia, y lo segundo inutiliza el entendimiento para los estudios serios. El espíritu, como el cuerpo, ha menester un buen régimen, y en este régimen hay una condición indispensable: la templanza. ||

CAPITULO III

Elección de carrera

§ 1.—Vago significado de la palabra «talento»

Cada cual ha de dedicarse a la profesión para la que se siente con más aptitud. Juzgo de mucha importancia esta regla, y abrigo la profunda convicción de que a su olvido se debe el que no hayan adelantado mucho más las ciencias y las artes. La palabra *talento* expresa para algunos una capacidad absoluta, creyendo equivocadamente que quien está dotado de felices disposiciones para una cosa lo estará igualmente para todas. Nada más falso; un hombre puede ser sobresaliente, extraordinario, de una capacidad monstruosa para un ramo, y ser muy mediano y hasta negado con respecto a otros. Napoleón y Descartes son dos genios, y, sin embargo, en nada se parecen. El genio de la guerra no hubiera comprendido al genio de la filosofía, y si hubiesen conversado un rato, es probable que ambos habrían quedado poco satisfechos. Napoleón no le habría exceptuado entre los que con aire desdeñoso apellidaba *ideólogos*.

Podría escribirse una obra de los talentos comparados, || manifestando las profundas diferencias que median aun entre los más extraordinarios. Pero la experiencia de cada día nos manifiesta esta verdad de una manera palpable. Hombres oímos que discurren y obran sobre una materia con acierto admirable, al paso que en la otra se muestran muy vulgares y hasta torpes y desatentados. Pocos serán los que alcancen una capacidad igual para todo, y tal vez pudiérase afirmar que nadie, pues la observación enseña que hay disposiciones que se embarazan y se dañan recíprocamente. Quien tiene el talento generalizador no es fácil que posea la exactitud minuciosa; el poeta que vive de inspiraciones bellas y sublimes no se avendrá sin trabajo con la acompasada regularidad de los estudios geométricos.

§ 2.—Instinto que nos indica la carrera que mejor se nos adapta

El Criador, que distribuye a los hombres las facultades en diferentes grados, les comunica un instinto precioso que les muestra su destino: la inclinación muy duradera y constante hacia una ocupación es indicio bastante seguro de que nacimos con aptitud para ella; así como el desvío y repugnancia, que no puede superarse con facilidad, es señal de que el Autor de la naturaleza no nos ha dotado de felices

disposiciones para aquello que nos desagrada. Los alimentos que nos convienen se adaptan bien a un paladar y olfato no viciados por malos hábitos o alterados por enfermedad, y el sabor y olor ingratos nos advierten cuáles son los manjares y bebidas que || por su corrupción u otras cualidades podrían dañarnos. Dios no ha tenido menos cuidado del alma que del cuerpo.

Los padres, los maestros, los directores de los establecimientos de educación y enseñanza deben fijar mucho la atención en este punto para precaver la pérdida de un talento que, bien empleado, podría dar los más preciosos frutos y evitar que no se le haga consumir en una tarea para la cual no ha nacido.

El mismo interesado ha de ocuparse también en este examen; el niño de doce años tiene por lo común reflexión bastante para notar a qué se siente inclinado, qué es lo que le cuesta menos trabajo, cuáles son los estudios en que adelanta con más facilidad, cuáles las faenas en que experimenta más ingenio y destreza.

§ 3.—Experimento para discernir el talento peculiar de cada niño

Sería muy conveniente que se ofreciesen a la vista de los niños objetos muy variados, conduciéndolos a visitar establecimientos donde la disposición particular de cada uno pudiese ser excitada con la presencia de lo que mejor se le adapta. Entonces, dejándolos abandonados a sus instintos, un observador inteligente formaría desde luego diferentes clasificaciones. Exponed la máquina de un reloj a la vista de una reunión de niños de diez a doce años, y es bien seguro que, si entre ellos hay alguno de genio mecánico muy aventajado, se dará a conocer desde luego por la curiosidad de examinar, por la discreción || de las preguntas y la facilidad en comprender la construcción que está contemplando. Leedles un trozo poético, y si hay entre ellos algún Garcilaso, Lope de Vega, Ercilla, Calderón o Meléndez, veréis chispear sus ojos, conoceréis que su corazón late, que su mente se agita, que su fantasía se inflama bajo una impresión que él mismo no comprende.

Cuidado con trocar los papeles: de dos niños extraordinarios es muy posible que forméis dos hombres muy comunes. La golondrina y el águila se distinguen por la fuerza y ligereza de sus alas, y, sin embargo, jamás el águila pudiera volar a la manera de la golondrina, ni ésta imitar a la reina de las aves.

El *tentate diu quid ferre recusent quid valeant humeri*

que Horacio inculca a los escritores puede igualmente aplicarse a cuantos tratan de escoger una profesión cualquiera.

NOTA.—Un hombre dedicado a una profesión para la cual no ha nacido es una pieza dislocada: sirve de poco, y muchas veces no hace más que sufrir y embarazar. Quizás trabaja con celo, con ardor, pero sus esfuerzos o son impotentes o no corresponden ni con mucho a sus deseos. Quien haya observado algún tanto sobre ste particular habrá notado fácilmente los malos efectos de semejante dislocación. Hombres muy bien dotados para un objeto se muestran con una inferioridad lastimosa cuando se ocupan de otro. Uno de los talentos más sobresalientes que he conocido en lo tocante a ciencias morales y políticas le considero mucho menos que mediano con respecto a las exactas; y, al contrario, he visto a otros de feliz disposición para adelantar en éstas y muy poco capaces para aquéllas.

Y lo singular en la diferencia de los talentos es que, aun tratándose de una misma ciencia, los unos son más a propósito que otros para determinadas partes. Así se puede experimentar en la enseñanza de las matemáticas que la disposición de un mismo alumno no es igual con respecto a la Aritmética, || Algebra y Geometría. En el cálculo, unos se adiestran con facilidad en la parte de aplicación, mientras no adelantan igualmente, ni con mucho, en la de generalización; unos adelantan en la Geometría más de lo que habían hecho esperar en el estudio del Algebra y Aritmética. En la demostración de los teoremas, en la resolución de los problemas, se echan de ver diferencias muy señaladas: unos se aventajan en la facilidad de aplicar, de construir, pero deteniéndose, por decirlo así, en la superficie, sin penetrar en el fondo de las cosas; al paso que otros, no tan diestros en lo primero, se distinguen por el talento de demostración, por la facilidad en generalizar, en ver resultados, en deducir consecuencias lejanas. Estos últimos son hombres de ciencia, los primeros son hombres de práctica; a aquéllos les conviene el estudio, a éstos el trabajo de aplicación.

Si estas diferencias se notan en los límites de una misma ciencia, ¿qué será cuando se trate de las que versan sobre objetos los más distantes entre sí? Y, sin embargo, ¿quién cuida de observarlas y mucho menos de dirigir a los niños y a los jóvenes por el camino que les conviene? A todos se nos arroja, por decirlo así, en un mismo molde: para la elección de las profesiones suele atenderse a todo, menos a la disposición particular de los destinados a ellas. ¡Cuánto y cuánto falta que observar en materia de educación e instrucción!

En la acertada elección de la carrera no sólo se interesa el adelanto del individuo, sino la felicidad de toda su vida. El hombre que se dedica a la ocupación que se le adapta disfruta mucho, aun entre las fatigas del trabajo; pero el infeliz que se halla condenado a tareas para las cuales no ha nacido ha de estar violentándose continuamente, ya para contrariar sus inclinaciones, ya para suplir con esfuerzo lo que le falta en habilidad.

Algunos de los hombres que más se han distinguido en la respectiva profesión habrían sido probablemente muy medianos si se hubiesen dedicado a otra que no les conviniera. Malebranche se ocupaba en el estudio de las lenguas y de la historia, y no daba muestras de ninguna disposición muy aventajada cuando acertó a entrar en la tienda de un librero, donde le cayó en manos el *Tratado del hombre*, de Descartes. Causóle tanto impresión aquella lectura, que se cuenta haber tenido que interrumpirla más de una vez para calmar los fuertes latidos de su corazón. Desde aquel día Malebranche se dedicó || al estudio que tan perfectamente se le adaptaba, y diez

años después publicaba ya su famosa obra de la *Investigación de la verdad.* Y es que la palabra de Descartes despertó el genio filosófico adormecido en el joven bajo la balumba de las lenguas y de la historia: sintióse otro, conoció que él era capaz de comprender aquellas altas doctrinas, y, como el poeta al leer a otro poeta, exclamó: «*También yo soy filósofo.*»

Una cosa semejante le sucedió a Lafontaine. Había cumplido veintidós años sin dar muestras de abrigar estro poético. No lo conoció él mismo hasta que leyó la oda de Malherbe sobre el asesinato de Enrique IV. Y este mismo Lafontaine, que tan alto rayó en la poesía, ¿qué hubiera sido como hombre de negocios? Sus inocentadas, que tanto daban que reír a sus amigos, no son muy buen indicio de felices disposiciones para este género.

He dicho que convenía observar el talento particular de cada niño para dedicarle a la carrera que mejor se le adapta, y que sería bueno observar lo que dice o hace cuando se encuentra con ciertos objetos Madame Perier, en la *Vida* de su hermano Pascal, refiere que siendo niño le llamó un día la atención el fenómeno del diverso sonido de un plato herido con un cuchillo, según se le aplicaba el dedo o se le retiraba, y que después de reflexionar mucho sobre la causa de esta diferencia escribió un pequeño tratado sobre ella. Este espíritu observador en tan tierna edad, ¿no anunciaba ya al ilustre físico del experimento de Puy-de-Dôme confirmando las ideas de Torricelli y Galileo?

El padre de Pascal, deseoso de formar el espíritu de su hijo fortaleciéndole con otra clase de estudios antes de pasar al de las matemáticas, hasta evitaba el hablar de Geometría en presencia del niño; pero éste, encerrado en su cuarto, traza figuras y más figuras con un carbón, y, desenvolviendo la definición de la Geometría que había oído, demuestra hasta la proposición 32 de Euclides. El genio del eminente geómetra se debatía bajo una inspiración poderosa que todavía no era él capaz de comprender.

El célebre Vaucanson se ocupa en examinar atentamente la construcción de un reloj de una antesala donde estaba esperando a su madre; en vez de juguetear acecha por las hendiduras de la caja por si puede descubrir el mecanismo, y luego después se ensaya en construir uno de madera que revela el asombroso genio del ilustre constructor del *flautista* y del *áspid de Cleopatra.* ||

Bossuet a la edad de diez y seis años improvisaba en el palacio de Rambouillet un sermón que, por la copia de pensamientos y facilidad de expresión y de estilo, admiraba al concurso, compuesto de los talentos más escogidos que a la sazón contaba la Francia. ||

CAPITULO IV

CUESTIONES DE POSIBILIDAD

§ 1.—Una clasificación de los actos de nuestro entendimiento y de las cuestiones que se le pueden ofrecer

Para mayor claridad dividiré los actos de nuestro entendimiento en dos clases: especulativos y prácticos. Llamo especulativos los que se limitan a conocer, y prácticos los que nos dirigen para obrar.

Cuando tratamos simplemente de conocer alguna cosa se nos pueden ofrecer las cuestiones siguientes: 1.ª, si es posible o no; 2.ª, si existe o no; 3.ª, cuál es su naturaleza, cuáles sus propiedades y relaciones. Las reglas que se den para resolver con acierto dichas tres cuestiones comprenden todo lo tocante a la especulativa.

Si nos proponemos obrar es claro que intentamos siempre conseguir algún fin, de lo cual nacen las cuestiones siguientes: 1.ª, cuál es el fin; 2.ª, cuál es el mejor medio para alcanzarle.

Ruego encarecidamente al lector que fije la atención sobre las divisiones que preceden y procure retenerlas || en la memoria; pues, además de facilitarle la inteligencia de lo que voy a decir, le servirán muchísimo para proceder con método en todos sus pensamientos.

§ 2.—Ideas de posibilidad e imposibilidad. Sus clasificaciones

Posibilidad.—La idea expresada por esta palabra es correlativa de la *imposibilidad,* pues que la una envuelve necesariamente la negación de la otra.

Las palabras posibilidad e imposibilidad expresan ideas muy diferentes, según se refieren a las cosas en sí o a la potencia de una causa que las pueda producir. Sin embargo, estas ideas tienen relaciones muy íntimas, como veremos luego. Cuando se consideran la posibilidad o imposibilidad sólo con respecto a un ser, prescindiendo de toda causa, se las llama intrínsecas, y cuando se atiende a una causa se las denomina extrínsecas. A pesar de la aparente sencillez y claridad de esta división, observaré que no es dable formar concepto cabal de lo que significa hasta haber descendido a las diferentes clasificaciones que expondré en los párrafos siguientes.

A primera vista se podrá extrañar que se explique primero la imposibilidad que la posibilidad; pero, reflexionando un poco, se nota que este método es muy lógico. La palabra *imposibilidad,* aunque suena como negativa, expresa, no obstante, muchas veces una idea que a nuestro entendimiento se le presenta como positiva: esto es, la repugnancia entre dos objetos, una especie de exclusión, de oposición, de lucha, por decirlo así; por manera || que en desapareciendo esta repugnancia concebimos ya la posibilidad. De aquí nacen las expresiones de «esto es muy posible, pues nada se *opone* a ello»; «es posible, pues no se ve ninguna *repugnancia*». Como quiera, en sabiendo lo que es imposibilidad se sabe lo que es la posibilidad, y viceversa.

Algunos distinguen tres clases de imposibilidad: *metafí-*

sica, física y *moral.* Yo adoptaré esta división, pero añadiendo un miembro, que será la *imposibilidad de sentido común.* En su lugar se verá la razón en que me fundo. También advertiré que tal vez sería mejor llamar imposibilidad *absoluta* a la metafísica, *natural* a la física, y *ordinaria* a la moral.

§ 3.—En qué consiste la imposibilidad metafísica o absoluta

La *imposibilidad metafísica* o *absoluta* es la que se funda en la misma esencia de las cosas, o en otros términos, es absolutamente imposible aquello que, si existiese, traería el absurdo de que una cosa sería y no sería a un mismo tiempo. Un círculo triangular es un imposible absoluto, porque fuera círculo y no círculo, triángulo y no triángulo. Cinco igual a siete es imposible absoluto, porque el cinco sería cinco y no cinco, y el siete sería siete y no siete. Un vicio virtuoso es un imposible absoluto, porque el vicio fuera y no fuera vicio a un mismo tiempo. ||

§ 4.—La imposibilidad absoluta y la omnipotencia divina

Lo que es absolutamente imposible no puede existir en ninguna suposición imaginable; pues ni aun cuando decimos que Dios es todopoderoso entendemos que pueda hacer absurdos. Que el mundo exista y no exista a un mismo tiempo, que Dios sea y no sea, que la blasfemia sea un acto laudable, y otros delirios por este tenor, es claro que no caen bajo la acción de la omnipotencia; y, como observa muy sabiamente Santo Tomás, más bien debiera decirse que estas cosas no pueden ser hechas que no que Dios no puede hacerlas. De esto se sigue que la imposibilidad intrínseca absoluta trae consigo la imposibilidad extrínseca también absoluta: esto es, que ninguna causa puede producir lo que de suyo es imposible absolutamente.

§ 5.—La imposibilidad absoluta y los dogmas

Para afirmar que una cosa es absolutamente imposible es preciso que tengamos ideas muy claras de los extremos que se repugnan; de otra manera hay riesgo de apellidar absurdo lo que en realidad no lo es. Hago esta advertencia para hacer notar la sinrazón de los que condenan algunos misterios de nuestra fe, declarándolos absolutamente imposibles. El dogma de la Trinidad y el || de la Encarnación son ciertamente incomprensibles al débil hombre, pero no son absurdos. ¿Cómo es posible un Dios trino, una naturaleza y tres personas distintas entre sí, idénticas con la na-

turaleza? Yo no lo sé; pero no tengo derecho a inferir que esto sea contradictorio. ¿Comprendo por ventura lo que es esta naturaleza, lo que son esas personas de que se me habla? No; luego, cuando quiero juzgar si lo que de ellas se dice es imposible o no, fallo sobre objetos desconocidos. ¿Qué sabemos nosotros de los arcanos de la divinidad? El Eterno ha pronunciado algunas palabras misteriosas para ejercitar nuestra obediencia y humillar nuestro orgullo; pero no ha querido levantar el denso velo que separa esta vida mortal del océano de verdad y de luz.

§ 6.—Idea de la imposibilidad física o natural

La *imposibilidad física* o *natural* consiste en que un hecho esté fuera de las leyes de la naturaleza. Es naturalmente imposible que una piedra soltada en el aire no caiga al suelo, que el agua abandonada a sí misma no se ponga al nivel, que un cuerpo sumergido en un flúido de menor gravedad no se hunda, que los astros se paren en su carrera; porque las leyes de la naturaleza prescriben lo contrario. Dios, que ha establecido estas leyes, puede suspenderlas; el hombre no. Lo que es *naturalmente* imposible lo es para la criatura, no para Dios. ||

§ 7.—Modo de juzgar de la imposibilidad natural

¿Cuándo podremos afirmar que un hecho es imposible naturalmente? En estando seguros de que existe una ley que se opone a la realización de este hecho y que dicha oposición no está destruída o neutralizada por otra ley natural. Es ley de la naturaleza que el cuerpo del hombre, como más pesado que el aire, caiga al suelo en faltándole el apoyo; pero hay otra ley por la cual un conjunto de cuerpos unidos entre sí, que sea específicamente menos grave que aquel en que se sumerge, se sostenga y hasta se levante, aun cuando alguno de ellos sea más grave que el flúido; luego, unido el cuerpo humano a un globo aerostático dispuesto con el arte conveniente, podrá remontarse por los aires, y este fenómeno estará muy arreglado a las leyes de la naturaleza. La pequeñez de ciertos insectos no permite que su imagen se pinte en nuestra retina de una manera sensible; pero las leyes a que está sometida la luz hacen que por medio de un vidrio se pueda modificar la dirección de sus rayos de la manera conveniente, para que, salidos de un objeto muy pequeño, se hallen desparramados al llegar a la retina y formen allí una imagen de gran tamaño, y así no será naturalmente imposible que con la

ayuda del microscopio lo imperceptible a la simple vista se nos presente con dimensiones grandes.

Por estas consideraciones es preciso andar con mucho tiento en declarar un fenómeno por imposible naturalmente. Conviene no olvidar: 1.°, que la naturaleza es muy poderosa; 2.°, que nos es muy desconocida; dos || verdades que deben inspirarnos gran circunspección cuando se trate de fallar en materias de esta clase. Si a un hombre del siglo XV se le hubiese dicho que en lo venidero se recorrería en una hora la distancia de doce leguas, y esto sin ayuda de caballos ni animales de ninguna especie, habría mirado el hecho como naturalmente imposible, y, sin embargo, los viajeros que andan por los caminos de hierro saben muy bien que van llevados con aquella velocidad por medio de agentes puramente naturales. ¿Quién sabe lo que se descubrirá en los tiempos futuros y el aspecto que presentará el mundo de aquí a diez siglos? Seamos enhorabuena cautos en creer la existencia de fenómenos extraños y no nos abandonemos con demasiada ligereza a sueños de oro, pero guardémonos de calificar de naturalmente imposible lo que un descubrimiento pudiera mostrar muy realizable; no demos livianamente fe a exageradas esperanzas de cambios inconcebibles, pero no las tachemos de delirios y absurdos.

§ 8.—Se deshace una dificultad sobre los milagros de Jesucristo

De estas observaciones surge al parecer una dificultad que no han olvidado los incrédulos. Hela aquí: los milagros son tal vez efectos de causas que, por ser desconocidas, no dejarán de ser naturales; luego no prueban la intervención divina, y, por tanto, de nada sirven para apoyar la verdad de la religión cristiana. Este argumento es tan especioso como fútil. ||

Un hombre de humilde nacimiento que no ha aprendido las letras en ninguna escuela, que vive confundido entre el pueblo, que carece de todos los medios humanos, que no tiene dónde reclinar su cabeza, se presenta en público enseñando una doctrina tan nueva como sublime. Se le piden los títulos de su misión, y él los ofrece muy sencillos. Habla, y los ciegos ven, los sordos oyen, la lengua de los mudos se desata, los paralíticos andan, las enfermedades más rebeldes desaparecen de repente, los que acaban de expirar vuelven a la vida, los que son llevados al sepulcro se levantan del ataúd, los que, enterrados de algunos días, despiden ya mal olor, se alzan envueltos en su mortaja y salen de la tumba, obedientes a la voz que les ha mandado salir afuera. Este es el conjunto histórico. El más obstinado

naturalista, ¿se empeñará en descubrir aquí la acción de leyes naturales ocultas? ¿Calificará de imprudentes a los cristianos por haber pensado que semejantes prodigios no pudieran hacerse sin intervención divina? ¿Creéis que con el tiempo haya de descubrirse un secreto para resucitar a los muertos, y no como quiera, sino haciéndolos levantar a la simple voz de un hombre que los llame? La operación de las cataratas, ¿tiene algo que ver con el restituir de golpe la vista a un ciego de nacimiento? Los procedimientos para volver a la acción a un miembro paralizado, ¿se asemejan por ventura a este otro: «Levántate, toma tu lecho y vete a tu casa»? Las teorías hidrostáticas e hidráulicas, ¿llegarán nunca a encontrar en la mera palabra de un hombre la fuerza bastante para sosegar de repente el mar alborotado y hacer que las olas se tiendan mansas bajo sus pies, y que camine sobre ellas como un monarca sobre plateadas alfombras? ||

¿Y qué diremos si a tan imponente testimonio se reúnen las profecías cumplidas, la santidad de una vida sin tacha, la elevación de su doctrina, la pureza de la moral, y, por fin, el heroico sacrificio de morir entre tormentos y afrentas, sosteniendo y publicando la misma enseñanza, con la serenidad en la frente, la dulzura en los labios, articulando entre los últimos suspiros *amor* y *perdón?*

No se nos hable, pues, de leyes ocultas, de imposibilidades aparentes; no se oponga a tan convincente evidencia un necio «*¿quién sabe...?*» Esta dificultad, que sería razonable si se tratara de un suceso aislado, envuelto en alguna obscuridad, sujeto a mil combinaciones diferentes, cuando se la objeta contra el cristianismo es no sólo infundada, sino hasta contraria al sentido común.

§ 9.—La imposibilidad moral u ordinaria

La *imposibilidad moral u ordinaria* es la oposición al curso regular u ordinario de los sucesos. Esta palabra es susceptible de muchas significaciones, pues que la idea de curso ordinario es tan elástica, es aplicable a tan diferentes objetos, que poco puede decirse en general que sea provechoso en la práctica. Esta imposibilidad nada tiene que ver con la absoluta ni la natural; las cosas *moralmente* imposibles no dejan por eso de ser muy posibles *absoluta* y *naturalmente.*

Daremos una idea más clara y sencilla de la imposibilidad ordinaria si decimos que es imposible de esta manera todo aquello que, atendiendo el curso regular de las || cosas, acontece o muy rara vez o nunca. Veo a un elevado personaje, cuyo nombre y títulos todos pronuncian y a quien se tributan los respetos debidos a su clase. Es moralmente

imposible que el nombre sea supuesto y el personaje un impostor. Ordinariamente no sucede así; pero también se ha sufrido este chasco una que otra vez.

Vemos a cada paso que la imposibilidad moral desaparece con el auxilio de una causa extraordinaria o imprevista que tuerce el curso de los acontecimientos. Un capitán que acaudilla un puñado de soldados viene de lejanas tierras, aborda a playas desconocidas y se encuentra con un inmenso continente poblado de millones de habitantes. Pega fuego a sus naves y dice: *Marchemos.* ¿Adónde va? A conquistar vastos reinos con algunos centenares de hombres. Esto es *imposible.* El aventurero, ¿está demente? Dejadle, que su demencia es la demencia del heroísmo y del genio; la imposibilidad se convertirá en suceso histórico. Apellídase *Hernán Cortés;* es español que acaudilla españoles.

§ 10.—Imposibilidad del sentido común impropiamente contenida en la imposibilidad moral

La imposibilidad moral tiene a veces un sentido muy diferente del expuesto hasta aquí. Hay imposibles de los cuales no puede decirse que lo sean con imposibilidad absoluta ni natural, y, no obstante, vivimos con tal certeza de que lo imposible no se realizará, que no nos la infunde mayor la natural, y poco le falta para producirnos el mismo efecto que la absoluta. Un hombre tiene || en la mano un cajón de caracteres de imprenta, que supondremos de forma cúbica, para que sea igual la probabilidad de caer y sostenerse por una cualquiera de sus caras; los revuelve repetidas veces sin orden ni concierto, sin mirar siquiera lo que hace, y al fin los deja caer al suelo; ¿será posible que resulten por casualidad ordenados de tal manera que formen el episodio de Dido? «No, responde instantáneamente cualquiera que esté en su sano juicio; esperar este accidente sería un delirio; tan seguros estamos de que no se realizará, que si se pusiese nuestra vida pendiente de semejante casualidad, diciéndonos que si esto se verifica se nos matará, continuaríamos tan tranquilos como si no existiese la condición.»

Es de notar que aquí no hay imposibilidad metafísica o absoluta, porque no hay en la naturaleza de los caracteres una repugnancia esencial a colocarse de dicha manera, pues que un cajista en breve rato los dispondría así muy fácilmente; tampoco hay imposibilidad natural, porque ninguna ley de la naturaleza obsta a que caigan por esta o aquella cara, ni el uno al lado del otro del modo conveniente al efecto; hay, pues, una imposibilidad de otro orden, que nada tiene de común con las otras dos, y que tampoco se

parece a la que se llama moral, por sólo estar fuera del curso regular de los acontecimientos.

La teoría de las probabilidades, auxiliada por la de las combinaciones, pone de manifiesto esta imposibilidad, calculando, por decirlo así, la inmensa distancia en que este fenómeno se halla con respecto a la existencia. El Autor de la naturaleza no ha querido que una convicción que nos es muy importante dependiese del raciocinio, y por consiguiente careciesen de ella muchos hombres, || así es que nos la ha dado a todos a manera de instinto, como lo ha hecho con otras que nos son igualmente necesarias. En vano os empeñaríais en combatirla ni aun en el hombre más rudo; él no sabría tal vez qué responderos, pero menearía la cabeza y diría para sí: «Este filósofo, que cree en la posibilidad de tales despropósitos, no debe de estar muy sano de juicio.»

Cuando la naturaleza habla en el fondo de nuestra alma con voz tan clara y tono tan decisivo es necedad el no escucharla. Sólo algunos hombres apellidados filósofos se obstinan a veces en este empeño, no recordando que no hay filosofía que excuse la falta de sentido común y que mal llegará a ser sabio quien comienza por ser insensato.

Nota.—He dicho que la teoría de las probabilidades auxiliada por la de las combinaciones pone de manifiesto la imposibilidad que he llamado de sentido común, calculando, por decirlo así, la inmensa distancia que va de la posibilidad del hecho a su existencia, distancia que nos le hace considerar como poco menos que absolutamente imposible. Para dar una idea de esto supondré que se tengan siete letras: *e*, s, *p*, *a*, *ñ*, o, *l*, y que, disponiéndolas a la aventura, se quiere que salga la palabra *español*. Es claro que no hay imposibilidad intrínseca, pues que lo vemos hecho todos los días, cuando a la combinación preside la inteligencia del cajista; pero en faltando esta inteligencia no hay más razón para que resulten combinadas de esta manera que de la otra. Ahora bien: teniendo presente que el número de combinaciones de diferentes cantidades es igual a $1 \times 2 \times 3 \times 4 ... (n - 1)\ n$, expresando n el número de los factores, siendo siete las letras en el caso presente, el número de combinaciones posibles será igual a $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 = 5040$.

Ahora, recordando que la probabilidad de un hecho es la relación del número de casos favorables al número de casos posibles, resulta que la probabilidad de salir por acaso las siete letras dispuestas de modo que formen la palabra *español* es igual a $1/_{5040}$. Por manera que estaría en el mismo caso que || el salir una bola negra de una urna donde hubiese 5.039 bolas blancas.

Si es tanta la dificultad que hay en que resulte formada una sola palabra de siete letras, ¿qué será si tomamos por ejemplo un escrito en que hay muchas páginas, y por tanto gran número de palabras? La imaginación se asombra al considerar la inconcebible pequeñez de la probabilidad cuando se atiende a lo siguiente: 1.º La formación casual de una sola palabra es poco menos que imposible; ¿qué será con respecto a millares de palabras? 2.º Las palabras sin el debido orden entre sí no dirían nada, y por tanto sería necesario que saliesen del modo correspondiente para expresar lo que se que-

ría. Siete solas palabras nos costarían el mismo trabajo que las siete letras. 3.º Esto es verdad, aun no exigiendo disposición en líneas y suponiéndolo todo en una sola; ¿qué será si se piden líneas? Sólo siete nos traerán la misma dificultad que las siete palabras y las siete letras. 4.º Para formarse una idea del punto a que llegaría el guarismo que expresase los casos posibles, adviértase que nos hemos limitado a un número de los más bajos, el *siete;* adviértase que hay muchas palabras de más letras, que todas las líneas habrían de constar de algunas palabras y todas las páginas de muchas líneas. 5.º Y, finalmente, reflexiónese adónde va a parar un número que se forma con una ley tan aumentativa como ésta:

$$1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 \times 8 \ldots (n-1)\, n.$$

Sígase por breve rato la multiplicación, y se verá que el incremento es asombroso.

En la mayor parte de los casos en que el sentido común nos dice que hay imposibilidad son muchas las cantidades por combinar: entiendo por cantidades todos los objetos que han de estar dispuestos de cierto modo para lograr el objeto que se desea. Por poco elevado que sea este número, el cálculo demuestra ser la probabilidad tan pequeña, que ese instinto con el cual desde luego, sin reflexionar, decimos «esto no puede ser» es admirable por lo fundado que está en la sana razón. Pondré otro ejemplo: Suponiendo que las cantidades son en número de 100, el de las combinaciones posibles será $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \ldots 99 \times 100$. Para concebir la increíble altura a que se elevaría este producto considérese que se han de sumar los logaritmos de todas estas cantidades y que las solas *características*, prescindiendo de las *mantisas*, dan 92, lo que por sí solo da una cantidad igual a la unidad seguida de 92 ceros. Súmense las *mantisas* y añádase el resultado de los enteros a las *características*, y se verá que este número || crece todavía mucho más. Sin fatigarse con cálculos se puede formar idea de esta clase de aumento. Así, suponiendo que el número de las cantidades combinables sea diez mil, por la suma de las solas *características* de los factores se tendría una *característica* igual a 28,894; es decir, que, aun no llevando en cuenta lo muchísimo que subiría la suma de las *mantisas*, resultaría un número igual a la unidad seguida de 28.894 ceros. Concíbase, si se puede, lo que es un número, que por poco espesor que en la escritura se dé a los ceros tendrá la longitud de algunas varas, y véase si no es muy certero el instinto que nos dice ser imposible una cosa cuya probabilidad es tan pequeña que está representada por un quebrado cuyo numerador es la unidad y cuyo denominador es un número tan colosal.

NOTA PÓSTUMA.—De lo dicho se infiere que, hablando con propiedad y rigor, no hay más imposibilidad que la metafísica. Esta es la única que envuelve contradicción y que no es posible con respecto a ninguna causa. Lo moralmente imposible no es tal sino con relación a la combinación ordinaria de las causas, y lo que lo es naturalmente, deja de serlo para el Autor de la naturaleza. Así se comprenderá fácilmente la distinción que señalan algunos autores entre la posibilidad intrínseca y la extrínseca. La primera se considera en la misma cosa, sin atender a la causa que puede hacerla; la segunda se refiere a dicha causa. Todo lo que es posible metafísicamente, es posible a Dios, pues que su poder se extiende a todo lo que no envuelve contradicción. En cuanto a las causas criadas, una cosa será posible o imposible para ellas según el orden que ocupan en la escala de los seres y las facultades que el Criador les ha concedido. ||

CAPITULO V

CUESTIONES DE EXISTENCIA. CONOCIMIENTO ADQUIRIDO POR EL TESTIMONIO INMEDIATO DE LOS SENTIDOS

§ 1.—Necesidad del testimonio de los sentidos y los diferentes modos con que nos proporciona el conocimiento de las cosas

Asentados los principios y reglas que deben guiarnos en las cuestiones de posibilidad, pasemos ahora a las de existencia, que ofrecen un campo más vasto y más útiles y frecuentes aplicaciones.

De la existencia o no existencia de un ser, o bien de que una cosa es o no es, podemos cerciorarnos de dos maneras: por nosotros mismos o por medio de otros.

El conocimiento de la existencia de las cosas que es adquirido por nosotros mismos, sin intervención ajena, proviene de los sentidos mediata o inmediatamente: o ellos nos presentan el objeto, o de las impresiones que los mismos nos causan pasa el entendimiento a inferir la existencia de lo que no se hace sensible o no lo es. La vista me informa inmediatamente de la existencia de un edificio que tengo presente; pero un trozo de columna, || algunos restos de un pavimento, una inscripción u otras señales me hacen conocer que en tal o cual lugar existió un templo romano. En ambos casos debo a los sentidos la noticia; pero en el primero inmediata, en el segundo mediatamente.

Quien careciese de los sentidos tampoco llegaría a conocer la existencia de los seres espirituales, pues adormecido el entendimiento no pudiera adquirir esta noticia, ni por la razón ni por la fe, a no ser que Dios le favoreciera por medios extraordinarios de que ahora no se trata.

A la distinción arriba explicada en nada obstan los sistemas que pueden adoptarse sobre el origen de las ideas; ora se las suponga adquiridas, ora innatas, ora vengan de los sentidos, ora sean tan sólo excitadas por ellos, lo cierto es que nada sabemos, nada pensamos, si los sentidos no han estado en acción. Además, hasta les dejaremos a los ideólogos la facultad de imaginar lo que bien les pareciere sobre las funciones intelectuales de un hombre que careciese de todos los sentidos; sin riesgo podemos otorgarles tamaña latitud, supuesto que nadie aclarará jamás lo que en ello habría de verdad, ya que el paciente no sería capaz de comunicar lo que le pasa, ni por palabras ni por señas. Finalmente, aquí se trata de hombres dotados de sentidos, y la

experiencia enseña que esos hombres conocen o lo que sienten o por lo que sienten. ||

§ 2.—Errores en que incurrimos por ocasión de los sentidos. Su remedio. Ejemplos

El conocimiento inmediato que los sentidos nos dan de la existencia de una cosa es a veces errado, porque no nos servimos como debemos de estos admirables instrumentos que nos ha concedido el Autor de la naturaleza. Los objetos corpóreos, obrando sobre el órgano de los sentidos, causan una impresión a nuestra alma; asegurémonos bien de cuál es esta impresión, sepamos hasta qué punto le corresponde la existencia de un objeto; he aquí las reglas para no errar en estas materias. Algunas explicaciones enseñarán más que los preceptos y teorías.

Veo a larga distancia un objeto que se mueve, y digo: «Allí hay un hombre»; acercándome más, descubro que no es así, y que sólo hay un arbusto mecido por el viento. ¿Me ha engañado el sentido de la vista? No; porque la impresión que ella me transmitía era únicamente de un bulto movido, y si yo hubiese atendido bien a la sensación recibida, habría notado que no me pintaba un hombre. Cuando, pues, yo he querido hacerle tal no debo culpar al sentido, sino a mi poca atención, o bien a que, notando alguna semejanza entre el bulto y un hombre visto de lejos, he inferido que aquello debía de serlo en efecto, sin advertir que la semejanza y la realidad son cosas muy diversas.

Teniendo algunos antecedentes de que se dará una batalla o se hostilizará alguna plaza, paréceme que he oído cañonazos, y me quedo con la creencia de que ha || comenzado el fuego. Noticias posteriores me hacen saber que no se ha disparado un tiro; ¿quién tiene la culpa de mi error? No mi oído, sino yo. El ruido se oía en efecto; pero era el de los golpes de un leñador, que resonaban en el fondo de un bosque distante; era el de cerrarse alguna puerta, cuyo estrépito retumbaba por el edificio y sus cercanías; era el de otra cosa cualquiera, que producía un sonido semejante al del estampido de un cañón lejano. ¿Estaba yo bien seguro de que no se hallaba a mis inmediaciones la causa del ruido que me producía la ilusión? ¿Estaba bastante ejercitado para discernir la verdad, atendida la distancia en que debía hacerse el fuego, la dirección del lugar y el viento que a la sazón reinaba? No es, pues, el sentido quien me ha engañado, sino mi ligereza y precipitación. La sensación era tal cual debía ser; pero yo le he hecho decir lo que ella no me decía. Si me hubiese contentado con afirmar

que oía ruido parecido al de cañonazos distantes, no hubiera inducido al error a otros y a mí mismo.

A uno le presentan un alimento de excelente calidad, y al probarlo dice: «Es malo, intolerable, se conoce que hay tal o cual mezcla», porque, en efecto, su paladar lo experimenta así. ¿Le engañó el sentido? No. Si le pareció amargo, no podía suceder de otra manera, atendida la indisposición gástrica que le tenía cubierta la lengua de un humor que lo maleaba todo. Bastábale a este hombre un poco de reflexión para no condenar tan fácilmente o al criado o al revendedor. Cuando el paladar está bien dispuesto, sus sensaciones nos indican las calidades del alimento; en el caso contrario, no. ||

§ 3.—Necesidad de emplear en algunos casos más de un sentido para la debida comparación

Conviene notar que para conocer por medio de los sentidos la existencia de un objeto no basta a veces el uso de uno solo, sino que es preciso emplear otros al mismo tiempo o bien atender a las circunstancias que nos pueden prevenir contra la ilusión. Es cierto que el discernir hasta qué punto corresponde la existencia de un objeto a la sensación que recibimos es obra de la comparación, la que es fruto de la experiencia. Un ciego a quien se quitan las cataratas no juzga bien de las distancias, tamaños y figuras hasta haber adquirido la práctica de ver. Esta adquisición la hacemos sin advertirla desde niños, y así creemos que basta abrir los ojos para juzgar de los objetos tales como son en sí. Una experiencia muy sencilla y frecuente nos convencerá de lo contrario. Un hombre adulto y un niño de tres años están mirando por un vidrio que les ofrece a la vista paisajes, animales, ejércitos; ambos reciben la misma impresión; pero el adulto, que sabe bien que no ha salido al campo y se halla en un aposento cerrado, no se altera ni por la cercanía de las fieras ni por los desastres del campo de batalla. Lo que le cuesta trabajo es conservar la ilusión, y más de una vez habrá menester distraerse de la realidad y suplir algunos defectos del cuadro o instrumento para sentir placer con la presencia del espectáculo. Pero el niño, que no compara, que sólo atiende a la sensación en todo su aislamiento, se espanta y llora, || temiendo que se le han de comer las fieras o viendo que tan cruelmente se matan los soldados.

Todavía más: experimentamos a cada paso que una perspectiva excelente de la cual no teníamos noticia, vista a la correspondiente distancia, nos causa ilusión y nos hace tomar por objetos de relieve los que en realidad son planos.

La sensación no es errada, pero sí lo es el juicio que por ella formamos. Si advirtiésemos que caben reglas para producir en la retina la misma impresión con un objeto plano que con otro abultado, nos hubiéramos complacido en la habilidad del artista, sin caer en error. Este habría desaparecido mirando el objeto desde puntos diferentes o valiéndonos del tacto.

§ 4.—Los sanos de cuerpo y enfermos de espíritu

Los que tratan del buen uso de los sentidos suelen advertir que es preciso cuidar de que alguna indisposición no afecte a los órganos y así se nos comuniquen sensaciones capaces de engañarnos; esto es, sin duda, muy prudente, pero no tan útil como se cree. Los enfermos raras veces se dedican a estudios serios, y así sus equivocaciones son de poca trascendencia; además que ellos mismos o sus allegados bien pronto notan la alteración del órgano, con lo cual se previene oportunamente el error. Los que necesitan reglas son los que, estando sanos de cuerpo, no lo están de espíritu, y que, preocupados de un pensamiento, ponen a su disposición y servicio todos sus sentidos, haciéndoles percibir, quizás con la mayor buena fe, todo lo que conviene al apoyo del sistema || excogitado. ¿Qué no descubrirá en los cuerpos celestes el astrónomo que maneja el telescopio, no con ánimo reposado y ajeno de parcialidad, sino con vivo deseo de probar una aserción aventurada con sobrada ligereza? ¿Qué no verá con el microscopio el naturalista que se halle en disposición semejante?

A propósito he dicho que estos errores podían padecerse quizás con la mayor buena fe, porque sucede muy a menudo que el hombre se engaña primero a sí mismo antes de engañar a los otros. Dominado por su opinión favorita, ansioso de encontrar pruebas para sacar la verdadera, examina los objetos, no para saber, sino para vencer, y así acontece que halla en ellos sólo lo que quiere. Muchas veces los sentidos no le dicen nada de lo que él pretende, pero le ofrecen algo de semejante: «Esto es, exclama alborozado, helo aquí, es lo mismo que yo sospechaba»; y cuando se levanta en su espíritu alguna duda procura sofocarla, achácala a poca fe en su incontrastable doctrina, se esfuerza en satisfacerse a sí mismo, cerrando los ojos a la luz para poder engañar a los otros sin verse precisado a mentir.

Basta haber estudiado el corazón del hombre para conocer que estas escenas no son raras y que jugamos con nosotros mismos de una manera lastimosa. ¿Necesitamos una convicción? Pues de un modo u otro trabajamos en formár-

nosla; al principio la tarea es costosa, pero al fin viene el hábito a robustecer lo débil, se allega el orgullo para no permitir retroceso, y el que comenzó luchando contra sí mismo con un engaño que no se le ocultaba del todo, acaba por ser realmente engañado y se entrega a su parecer con obstinación incorregible. ||

§ 5.—Sensaciones reales, pero sin objeto externo. Explicación de este fenómeno

Además, es menester advertir que no siempre sucede que el alucinado atribuya a la sensación más de lo que ella le presenta; una imaginación vivamente poseída de un objeto obra sobre los mismos sentidos, y alterando el curso ordinario de las funciones hace que realmente se sienta lo que no hay. Para comprender cómo esto se verifica conviene recordar que la sensación no se verifica en el órgano del sentido, sino en el cerebro, por más que la fuerza del hábito nos haga referir la impresión al punto del cual la recibimos. Estando el ojo muy sano nos quedamos completamente ciegos si sufre lesión el nervio óptico, y privada la comunicación de un miembro cualquiera con el cerebro se extingue el sentido. De esto se infiere que el verdadero receptáculo de todas las sensaciones es el cerebro, y que si en una de sus partes se excita por un acto interno la impresión que suele ser producida por la acción del órgano externo, existirá la sensación sin que haya habido impresión exterior. Es decir, que si al recibir el órgano externo la impresión de un cuerpo la comunica al cerebro, causando en el nervio A la vibración u otra afección B, y por una causa cualquiera independiente de los cuerpos exteriores se produce en el mismo órgano A la misma vibración B, experimentaremos idéntica sensación que si el órgano externo fuese afectado en la realidad.

En este punto se hallan de acuerdo la razón y la observación. || El alma se informa de los objetos exteriores mediatamente por los sentidos, pero inmediatamente por el cerebro; cuando éste, pues, recibe tal o cual impresión no puede ella desentenderse de referirla al lugar de donde suele proceder y al objeto que de ordinario la produce. Si se halla advertida de que la organización está alterada, se precaverá contra el error; pero no será dejando de recibir la sensación, sino desconfiando del testimonio de ella. Cuando *Pascal*, según cuentan, veía un abismo a su lado, bien sabía que en realidad no era así; mas no dejaba de recibir la misma sensación que si hubiese habido el tal abismo, y no alcanzaba a vencer la ilusión por más que se esforzase. Este

fenómeno se verifica muy a menudo y no se hace nada extraño a los que tienen algunas nociones sobre semejantes materias.

§ 6.—Maniáticos y ensimismados

Lo que acontece habitualmente en estado de enfermedad cerebral puede suceder muy bien cuando, exaltada la imaginación por una causa cualquiera, se pone actualmente enfermiza con relación a lo que la preocupa. ¿Qué son las manías sino la realización de este fenómeno? Pues entiéndase que las manías están distribuídas en muchas clases y graduaciones, y que las hay continuas y por intervalos, extravagantes y arregladas, vulgares y científicas; y que así como Don Quijote convertía los molinos de viento en desaforados gigantes y los rebaños de ovejas y carneros en ejércitos de combatientes, puede también un sabio testarudo descubrir, con la ayuda de || sus telescopios, microscopios y demás instrumentos, todo cuanto a su propósito cumpliere.

Los hombres muy pensadores y ensimismados corren gran riesgo de caer en manías sabias, en ilusiones sublimes; que la mísera humanidad, por más que se cubra con diferentes formas según las varias situaciones de la vida, lleva siempre consigo su patrimonio de flaqueza. Para una débil mujercilla el susurro del viento es un gemido misterioso, la claridad de la luna es la aparición de un finado y el chillido de las aves nocturnas es el grito de las evocaciones del averno para asistir a pavorosas escenas. Desgraciadamente, no son sólo las mujeres las que tienen imaginación calenturienta y que toman por realidades los sueños de su fantasía.

NOTA.—He creído inútil ventilar en esta obra las muchas cuestiones que se agitan sobre los sentidos, en sus relaciones con los objetos externos y la generación de las ideas. Esto me hubiera llevado fuera de mi propósito, y además no habría servido de nada para enseñar a hacer buen uso de los mismos sentidos. En otra obra, que tal vez no tarde en dar a luz, me propongo examinar estas cuestiones con la extensión que su importancia reclama. (Esto se escribía a principios de 1845. La obra a que se alude ha salido ya a luz con el título de *Filosofía fundamental.)* ||

CAPITULO VI

Conocimiento de la existencia de las cosas adquirido mediatamente por los sentidos

§ 1.—Transición de lo sentido a lo no sentido

Los sentidos nos dan inmediatamente noticias de la existencia de muchos objetos; pero de éstos son todavía en mayor número los que no ejercen acción sobre los órganos materiales, o por ser incorpóreos o por no estar en disposición de afectarlos. Sobre lo que nos comunican los sentidos se levanta un tan extenso y elevado edificio de conocimientos de todas clases, que al mirarle se hace difícil de concebir cómo ha podido cimentarse en tan reducida base.

Donde no alcanzan los sentidos llega el entendimiento, conociendo la existencia de objetos insensibles por medio de los sensibles. La lava esparcida sobre un terreno nos hace conocer la existencia pasada de un volcán que no hemos visto; las conchas encontradas en la cumbre de un monte nos recuerdan la elevación de las aguas, indicándonos una catástrofe que no hemos presenciado; ciertos trabajos subterráneos nos muestran que || en tiempos anteriores se benefició allí una mina; las ruinas de las antiguas ciudades nos señalan la morada de hombres que no hemos conocido. Así los sentidos nos presentan un objeto, y el entendimiento llega con este medio al conocimiento de otros muy diferentes.

Si bien se observa, este tránsito de lo conocido a lo desconocido no lo podemos hacer sin que antes tengamos alguna idea más o menos completa, más o menos general del objeto desconocido, y sin que al propio tiempo sepamos que hay entre los dos alguna dependencia. Así, en los ejemplos aducidos, si bien no conocía aquel volcán determinado, ni las olas que inundaron la montaña, ni a los mineros, ni a los moradores, no obstante, todos estos objetos me eran conocidos en general, así como sus relaciones con lo que me ofrecían los sentidos. De la contemplación de la admirable máquina del universo no pasaríamos al conocimiento del Criador si no tuviéramos idea de efecto y causa, de orden y de inteligencia. Y sea dicho de paso, esta sola observación basta para desbaratar el sistema de los que no ven en nuestro pensamiento más que sensaciones transformadas.

§ 2.—Coexistencia y sucesión

La dependencia de los objetos es lo único que puede autorizarnos para inferir de la existencia del uno la del otro; y, por consiguiente, toda la dificultad estriba en conocer esta dependencia. Si la íntima naturaleza de las cosas estuviera patente a nuestra vista, bastaría fijarla en un ser para conocer desde luego todas sus propiedades || y relaciones, entre las cuales descubriríamos las que le ligan con otros. Por desgracia no es así, pues en el orden físico como en el moral son muy escasas e incompletas las ideas que poseemos sobre los principios constitutivos de los seres. Estos son preciosos secretos velados cuidadosamente por la mano del Criador; de la propia suerte que lo más rico y exquisito que abriga la naturaleza suele ocultarse en los senos más recónditos.

Por esta falta de conocimiento en lo tocante a la esencia de las cosas nos vemos con frecuencia precisados a conjeturar su dependencia por sólo su coexistencia o sucesión; infiriendo que la una depende de la otra porque algunas o muchas veces existen juntas o porque ésta viene en pos de aquélla. Semejante raciocinio, que no siempre puede tacharse de infundado, tiene, sin embargo, el inconveniente de inducirnos con frecuencia al error; pues no es fácil poseer la discreción necesaria para conocer cuándo la existencia o la sucesión son un signo de dependencia y cuándo no.

En primer lugar debe asentarse por indudable que la existencia simultánea de dos seres, ni tampoco su inmediata sucesión, consideradas en sí solas, no prueban que el uno dependa del otro. Una planta venenosa y pestilente se halla tal vez al lado de otra medicinal y aromática; un reptil dañino y horrible se arrastra quizás a poca distancia de la bella e inofensiva mariposa; el asesino, huyendo de la justicia, se oculta en el mismo bosque donde está en acecho un honrado cazador; un airecillo fresco y suave recrea la naturaleza toda, y algunos momentos después sopla el violento huracán, llevando en sus negras alas tremenda tempestad.

Así es muy arriesgado el juzgar de las relaciones de || dos objetos porque se los ha visto unidos alguna vez o sucederse con poco intervalo; éste es un sofisma que se comete con demasiada frecuencia, cayéndose por él en infinitos errores. En él se encontrará el origen de tantas predicciones como se hacen sobre las variaciones atmosféricas, que bien pronto la experiencia manifiesta fallidas; de tantas conjeturas sobre manantiales de agua, sobre veneros de metales preciosos y otras cosas semejantes. Se ha visto algunas veces que después de tal o cual posición de las nu-

bes, de tal o cual viento, de tal o cual dirección de la niebla de la mañana, llovía, o tronaba, o acontecían otras mudanzas de tiempo; se habrá notado que en el terreno de este o aquel aspecto se encontró algunas veces agua, que en pos de estas o aquellas vetas se descubrió el precioso mineral; se ha inferido desde luego que había una relación entre los dos fenómenos, y se ha tomado el uno como señal del otro, no advirtiendo que era dable una coincidencia enteramente casual y sin que ellos tuviesen entre sí relación de ninguna clase.

§ 3.—Dos reglas sobre la coexistencia y la sucesión

La importancia de la materia exige que se establezcan algunas reglas.

1.ª Cuando una experiencia constante y dilatada nos muestra dos objetos existentes a un mismo tiempo, de tal suerte que en presentándose el uno se presenta también el otro, y en faltando el uno falta también el otro, || podemos juzgar, sin temor de equivocarnos, que tienen entre sí algún enlace; y, por tanto, de la existencia del uno inferiremos legítimamente la existencia del otro.

2.ª Si dos objetos se suceden indefectiblemente, de suerte que, puesto el primero, siempre se haya visto que seguía el segundo, y que, al existir éste, siempre se haya notado la precedencia de aquél, podremos deducir con certeza que tienen entre sí alguna dependencia.

Tal vez sería difícil demostrar filosóficamente la verdad de estas aserciones; sin embargo, los que la pongan en duda, seguramente no habrán observado que sin formarlas las toma por norma el buen sentido de la humanidad, que en muchos casos se acomoda a ellos la ciencia y que en las más de las investigaciones no tiene el entendimiento otra guía.

Creo que nadie pondrá dificultad en que las frutas, cuando han adquirido cierto tamaño, figura y color, dan señal de que son sabrosas. ¿Cómo sabe esta relación el rústico que las coge? ¿Cómo de la existencia del color y demás calidades que ve infiere la de otra que no experimenta, la del sabor? Exigidle que os explique la teoría de este enlace, y no sabrá qué responderos; pero objetadle dificultades y empeñaos en persuadirle que se equivoca en la elección, y se reirá de vuestra filosofía, asegurado en su creencia por la simple razón de que «siempre sucede así».

Todo el mundo está convencido de que cierto grado de frío hiela los líquidos, y que otro de calor los vuelve al primer estado. Muchos son los que no saben la razón de estos fenómenos; pero nadie duda de la relación entre la

congelación y el frío y la liquidación y el calor. Quizás podrían suscitarse dificultades sobre las explicaciones || que en esta parte ofrecen los físicos; pero el linaje humano no aguarda a que en semejantes materias le ilustren los sabios; «siempre existen juntos estos hechos, dice; luego entre ellos hay alguna relación que les liga».

Son infinitas las aplicaciones que podrían hacerse de la regla establecida; pero las anteriores bastan para que cualquiera las encuentre por sí mismo. Sólo diré que la mayor parte de los usos de la vida están fundados en este principio: la simultánea existencia de los seres observada por dilatado tiempo autoriza para deducir que existiendo el uno existirá también el otro. Sin dar por segura esta regla, el común de los hombres no podría obrar, y los mismos filósofos se encontrarían más embarazados de lo que tal vez se figuran. Darían pocos pasos más que el vulgo.

La segunda regla es muy análoga a la primera: se funda en los mismos principios y se aplica a los mismos usos. La constante experiencia manifiesta que el pollo sale de un huevo; nadie hasta ahora ha explicado satisfactoriamente cómo del licor encerrado en la cáscara se forma aquel cuerpecito tan admirablemente organizado, y aun cuando la ciencia diese cumplida razón del fenómeno, el vulgo no lo sabría, y, sin embargo, ni éste ni los sabios vacilan en creer que hay una relación de dependencia entre el licor y el polluelo; al ver el pequeño viviente, todos estamos seguros de que le ha precedido aquella masa que a nuestros ojos se presentaba informe y torpe.

La generalidad de los hombres, o mejor diremos, todos, ignoran completamente de qué manera la tierra vegetal concurre al desarrollo de las semillas y al crecimiento de las plantas, ni cuál es la causa de que unos || terrenos se adapten mejor que otros a determinadas producciones; pero *siempre* se ha visto así, y esto es suficiente para que se crea que una cosa depende de otra y para que, al ver la segunda, deduzcamos sin temor de errar la existencia de la primera.

§ 4.—Observaciones sobre la relación de causalidad. Una regla de los dialécticos

Sin embargo, conviene advertir la diferencia que va de la sucesión observada una sola vez o repetida muchas. En el primer caso no sólo no arguye causalidad, pero ni aun relación de ninguna clase; en el segundo no siempre indica dependencia de efecto y causa, pero sí al menos dependencia de una causa común. Si el flujo y reflujo del mar se hubiese observado que coincidía una que otra vez con cierta

posición de la luna, no podría inferirse que existía relación entre los dos fenómenos; mas, siendo constante la expresada coincidencia, los físicos debieron inferir que, si el uno no es causa del otro, al menos tienen ambos una causa común y que así están ligados en su origen.

A pesar de lo que acabo de decir, tienen mucha razón los dialécticos cuando tachan de sofístico el raciocinio siguiente: *Post hoc, ergo propter hoc.* «Después de esto, luego por esto.» 1.° Porque ellos no hablan de una sucesión constante. 2.° Porque aun cuando hablaran, esta sucesión puede indicar dependencia de una causa común, y no que lo uno sea causa de lo otro.

Si bien se observa, la misma regla a que atendemos || en los negocios comunes es más general de lo que a primera vista pudiera parecer: de ella nos servimos en el curso ordinario de las cosas, de la propia suerte que en lo tocante a la naturaleza. Según el objeto de que se trata se modifica la aplicación de la regla; en unos casos basta una experiencia de pocas veces, en otros se la exige más repetida; pero en el fondo siempre andamos guiados por el mismo principio: dos hechos que siempre se suceden tienen entre sí alguna dependencia, la existencia del uno indicará, pues, la del otro.

§ 5.—Un ejemplo

Es de noche y veo que en la cima de una montaña se enciende un fuego; a poco rato de arder noto que en la montaña opuesta asoma una luz, brilla por breve tiempo y desaparece. Esta ha salido después de encendido el fuego en la parte opuesta; pero de aquí no puedo inferir que haya entre los dos hechos relación alguna. Al día siguiente veo otra vez que se enciende el fuego en el mismo lugar y que del mismo modo se presenta la luz. La coincidencia en que ayer no me había parado siquiera, ya me llama la atención hoy; pero esto podrá ser una casualidad y no pienso más en ello. Al otro día acontece lo mismo; crece la sospecha de que no sea una señal convenida. Durante un mes se verifica lo propio; la hora es siempre la misma, pero nunca falta la aparición de la luz a poco de arder el fuego; entonces ya no me cabe duda de que o el un hecho es dependiente del otro o por lo menos hay entre ellos alguna relación, y ya no || me falta sino averiguar en qué consiste una novedad que no acierto a comprender.

En semejantes casos el secreto para descubrir la verdad y prevenir los juicios infundados consiste en atender a todas las circunstancias del hecho, sin descuidar ninguna por

despreciable que parezca. Así, en el ejemplo anterior, supuesto que a poco de encendido el fuego se presenta la luz, diráse a primera vista que no es necesario pararse en la hora de la noche y ni tampoco en si esta hora variaba o no. Mas en realidad estas circunstancias eran muy importantes, porque, según fuese la hora, era más o menos probable que se encendiese fuego y apareciese luz, y siendo siempre la misma, era mucho menos probable que los dos hechos tuviesen relación que si hubiera sido variada. Un imprudente que no reparase en nada de eso alarmaría la comarca con las pretendidas señales; no cabría ya duda de que algunos malhechores se ponen de acuerdo, se explicaría sin dificultad el robo que sucedió tal o cual día, se comprendería lo que significaba un tiro que se oyó por aquella parte, y cuándo la autoridad tendría aviso del malvado complot, cuándo recaerían ya negras sospechas sobre familias inocentes; he aquí que los exploradores enviados a observar de cerca el misterio podrían volver muy bien riéndose del espanto y del espantador, y descifrando el enigma en los términos siguientes: «Muy cerca de la cima donde arde el fuego está situada la casa de la familia A, que a la hora de acostarse aposta un vigilante en las cercanías, porque tiene noticia de que unos leñadores quieren estropear parte del bosque plantado de nuevo. El centinela siente frío, y hace muy bien en encender lumbre sin ánimo de espantar a nadie, si no es a los malandrines || de segur y cuerda. Como cabalmente aquélla es la hora en que suelen acostarse los comarcanos, lo hace también la familia B, que habita en la cumbre de la montaña opuesta. Al sonar el reloj levanta el dueño los reales de la chimenea, dice a todo el mundo: «Vámonos a dormir», y entre tanto él sale a un terrado al cual dan varias puertas y empuja por la parte de afuera para probar si los muchachos han cerrado bien. Como el buen hombre va a recogerse, lleva en la mano el candil, y heos aquí la luz misteriosa que salía a una misma hora y desaparecía en breve, coincidiendo con el fuego, haciendo casi pasar por ladrones a quienes sólo trataban de guardarse de ladrones.»

¿Qué debía hacer en tal caso un buen pensador? Helo aquí. A poco rato de encendido el fuego aparece la luz, y siempre a una misma hora poco más o menos, lo que inclina a creer que será una señal convenida. El país está en paz; con que esto debiera de ser inteligencia de malhechores. Pero cabalmente no es probable que lo sea, porque no es regular que escojan siempre un mismo lugar y tiempo con riesgo de ser notados y descubiertos. Además que la operación sería muy larga durando un mes, y estos negocios suelen redondearse con un golpe de mano. Por aquellas in-

mediaciones están las casas A y B, familias de buena reputación que no se habrán metido a encubridores. Parece, pues, que o ha de haber coincidencia puramente casual, o que si hay seña, debe de ser sobre negocios que no teme los ojos de la justicia. La hora del suceso es precisamente la en que se recogen los vecinos de esta tierra; veamos si esto no será que algunos quehaceres obligan a los unos a encender fuego y a los otros a sacar la luz. ||

§ 6.—Reflexiones sobre el ejemplo anterior

Reflexionando sobre el ejemplo anterior, se nota que, a pesar de la ninguna relación de seña ni causa que en sí tenían los dos hechos, no obstante reconocían en cierto modo un mismo origen: el sonar la hora de acostarse. Así se echa de ver que el error no estaba en suponer que había algo de común en ellos, ni en pensar que la coincidencia no era puramente casual, sino en que se apelaba a interpretaciones destituídas de fundamento, se buscaba en la intención concentrada de las personas lo que era simple efecto de la identidad de la hora.

Esta observación enseña, por una parte, el tino con que debe procederse en determinar la clase de relación que entre sí tienen dos hechos, simultáneos o sucesivos; pero, por otra, confirma más y más la regla dada de que cuando la simultaneidad o sucesión son constantes arguyen algún vínculo o relación, o de los hechos entre sí o de ambos con un tercero.

§ 7.—La razón de un acto que parece instintivo

Profundizando más la materia, encontraremos que el inferir de la coexistencia o sucesión la relación entre los hechos coexistentes o sucesivos, aunque parezca un acto instintivo y ciego, es la aplicación de un principio que tenemos grabado en el fondo de nuestra alma y del que || hacemos continuo uso sin advertirlo siquiera. Este principio es el siguiente: «*Donde hay orden, donde hay combinación, hay causa que ordena y combina; el acaso es nada.*» Una que otra coincidencia la podemos mirar como casual, es decir, sin relación; pero en siendo muy repetida, ya decimos sin vacilar: «Aquí hay enlace, hay misterio, no llega a tanto la casualidad.»

Así se verifica que, examinando a fondo el espíritu humano, encontramos en todas partes la mano bondadosa de la Providencia, que se ha complacido en enriquecer nuestro entendimiento y nuestro corazón con inestimables preciosidades.

NOTA.—Lo que he dicho sobre las consecuencias que instintivamente sacamos de la coexistencia o sucesión de los fenómenos está íntimamente enlazado con lo explicado en la nota al capítulo V sobre la imposibilidad de sentido común. De esto puede sacarse una demostración incontrastable en favor de la existencia de Dios.

NOTA PÓSTUMA.—Es de advertir que cuando afirmo que la constante sucesión de los seres arguye dependencia entre ellos, no determino la naturaleza de dicha dependencía, ni digo que el uno deba tomarse como causa y el otro como efecto. Supongamos que dos fenómenos proceden de una misma causa y que, dada aquélla, han de seguirse por necesidad éstos: la relación que entre ellos habrá no será de efecto y causa, pues que ambos serán inmediatos efectos de una misma. No es el color de la fruta lo que produce el buen sabor: estas dos cualidades proceden de una causa común, y así la una indica la otra, pero no es causa de ella.

Esto en nada disminuye la utilidad de la regla, porque lo que nos interesa saber es si la existencia de un ser es o no suficiente indicio de la existencia del otro; pues el averiguar la naturaleza de la relación en que se funda el indicio pertenece a la parte filosófica que se ocupa en este linaje de cuestiones. Aquí se trata únicamente de dar reglas para conocer la existencia de los seres, no para examinar su esencia y propiedades. ||

Ya que la oportunidad se brinda, diré cuatro palabras sobre el signo o señal. Signo es aquello que, presentándonos una cosa, nos lleva al conocimiento de otra. El verdor del árbol es signo de su vida, una extraordinaria palidez del semblante es señal de enfermedad, la huella es señal del tránsito del hombre o animales. Si el signo está fundado en la misma naturaleza de las cosas, como sucede en los ejemplos anteriores, se llama natural; si depende de la convención, se denomina arbitrario. Así el pabellón en las naves es señal de la nación a que pertenecen, y el toque de tambores y cornetas señala las órdenes del jefe. ||

CAPITULO VII

LA LÓGICA ACORDE CON LA CARIDAD

§ 1.—Sabiduría de la ley que prohibe los juicios temerarios

La ley cristiana que prohibe los juicios temerarios es no sólo ley de caridad, sino de prudencia y buena lógica. Nada más arriesgado que juzgar de una acción y sobre todo de la intención por meras apariencias; el curso ordinario de las cosas lleva tan complicados los sucesos, los hombres se encuentran en situaciones tan varias, obran por tan diferentes motivos, ven los objetos de maneras tan distintas, que a menudo nos parece un castillo fantástico lo que, examinado de cerca y con presencia de las circunstancias, se halla lo más natural, lo más sencillo y arreglado.

§ 2.—Examen de la máxima «Piensa mal y no errarás»

El mundo cree dar una regla de conducta muy importante diciendo: «Piensa mal y no errarás», y se imagina || haber enmendado de esta manera la moral evangélica. «Conviene no ser demasiado cándido, se nos advierte continuamente; es necesario no fiarse de palabras; los hombres son muy malos, obras son amores y no buenas razones», como si el Evangelio nos enseñase a ser imprudentes e imbéciles; como si Jesucristo, al encomendarnos que fuésemos sencillos como la paloma, no nos hubiera amonestado al mismo tiempo que fuésemos prudentes como la serpiente; como si no nos hubiera avisado que no creyésemos a todo espíritu, que para conocer el árbol atendiésemos al fruto; y, finalmente, como si, a propósito de la malicia de los hombres, no leyéramos ya en las primeras páginas de la Sagrada Escritura que el corazón del hombre está inclinado al mal desde su adolescencia.

La máxima perniciosa que se propone nada menos que asegurar el acierto con la malignidad del juicio, es tan contraria a la caridad cristiana como a la sana razón. En efecto: la experiencia nos enseña que el hombre más mentiroso dice mucho mayor número de verdades que de mentiras, y que el más malvado hace muchas más acciones buenas o indiferentes que malas. El hombre ama naturalmente la verdad y el bien, y no se aparta de ellos sino cuando las pasiones le arrastran y extravían. Miente el mentiroso en ofreciéndose alguna ocasión en que, faltando a la verdad, cree favorecer sus intereses o lisonjear su vanidad necia: pero fuera de estos casos, naturalmente dice la verdad y habla como el resto de los hombres. El ladrón roba, el liviano se desmanda, el pendenciero riñe, cuando se presenta la oportunidad, estimulando la pasión; que si estuviesen abandonados de continuo a sus malas inclinaciones serían verdaderos || monstruos, su crimen degeneraría en demencia, y entonces el decoro y buen orden de la sociedad reclamarían imperiosamente que se los apartase del trato de sus semejantes.

Infiérese de estas observaciones que el juzgar mal no teniendo el debido fundamento, y el tomar la malignidad por garantía de acierto, es tan irracional como si, habiendo en una urna muchísimas bolas blancas y poquísimas negras, se dijera que las probabilidades de salir están en favor de las negras.

§ 3.—Algunas reglas para juzgar de la conducta de los hombres

Caben en esta materia reglas de juiciosa cautela, que nacen de la prudencia de la serpiente y no destruyen la candidez de la paloma.

Regla 1.ª

No se debe fiar de la virtud del común de los hombres, puesta a prueba muy dura.

La razón es clara; el resistir a tentaciones muy vehementes exige virtud firme y acendrada. Esta se halla en pocos. La experiencia nos enseña que en semejantes extremos la debilidad humana suele sucumbir, y la Escritura nos previene que quien ama el peligro perecerá en él.

Sabéis que un comerciante honrado se halla en los mayores apuros, cuando todo el mundo le considera en posición muy desembarazada. Su honor, el porvenir de || su familia, están pendientes de una operación poco justa, pero muy beneficiosa. Si se decide a ella, todo queda remediado; si se abstiene, el fatal secreto se divulga y la perdición total es inevitable. ¿Qué hará? Si en la operación podéis salir perjudicados, precaveos a tiempo; apartaos de un edificio que, si bien en una situación regular no amenazaba ruina, está ahora batido por un furioso huracán.

Tenéis noticia de que dos personas de amable trato y bella figura han trabado relaciones muy íntimas y frecuentes; ambos son virtuosos, y aun cuando no mediaran otros motivos, el honor debiera bastar a contenerlos en los debidos límites. Si tenéis interés en ello, tomad vuestro partido con presteza; si no, callad; no juzguéis temerariamente, pero rogad a Dios por ambos, que las oraciones podrán no ser inútiles.

Estáis en el gobierno, los tiempos son malos, la época crítica, los peligros muchos. Uno de vuestros dependientes encargado de un puesto importante se halla asediado noche y día por un enemigo que dispone de largas talegas. El dependiente es honrado según os parece, tiene grandes compromisos por vuestra causa, y sobre todo es entusiasta de ciertos principios y los sustenta con mucho acaloramiento. A pesar de todo, será bueno que no perdáis de vista el negocio. Haréis muy bien en creer que el honor y las convicciones de vuestro dependiente no se rajarán con los golpes de un ariete de cincuenta mil pesos fuertes; pero será mejor que no lo probéis, mayormente si las consecuencias fuesen irreparables.

Un amigo os ha hecho grandes ofrecimientos, y no podéis

dudar que son sinceros. La amistad es antigua, los títulos muchos y poderosos, la simpatía de los corazones || está probada, y para colmo de dicha hay identidad de ideas y sentimientos. Preséntase de improviso un negocio en que vuestra amistad le ha de costar cara; si no os sacrifica se expone a graves pérdidas, a inminentes peligros. Para lo que pudiera suceder resignaos a ser víctima, temed que las afectuosas protestas se quedarán sin cumplirse y que, en cambio de vuestro duelo, se os pagará con una satisfacción tan gemebunda como estéril.

Estáis viendo a una autoridad en aprieto; se la quiere forzar a un acto de alta trascendencia, a que no puede acceder sin degradarse, sin faltar a sus deberes más sagrados, sin comprometer intereses de la mayor importancia. El magistrado es naturalmente recto; en su larga carrera no se le conoce una felonía y su entereza está acompañada de cierta firmeza de carácter. Los antecedentes no son malos. Sin embargo, cuando veáis que la tempestad arrecia, que el motín sube ya la escalera; cuando golpee a la puerta del gabinete el osado demagogo, que lleva en una mano el papel que se ha de firmar y en otra el puñal o una pistola amartillada, temed más por la suerte del negocio que por la vida del magistrado. Es probable que no morirá; la entereza no es el heroísmo.

Con los anteriores ejemplos se echa de ver que en algunas ocasiones es lícito y muy prudente desconfiar de la virtud de los hombres, lo que acontece cuando el obrar bien exige una disposición de ánimo que la razón, la experiencia y la misma religión nos enseñan ser muy rara. Es claro, además, que para sospechar mal no siempre será menester que el apuro sea tal como se ha pintado. Para el común de los hombres suele bastar mucho menos, y para los decididamente malos la simple oportunidad equivale a vehemente tentación. Así no es posible señalar || otra regla para discernir los casos, sino que es preciso atender a las circunstancias de la persona que es el objeto del juicio, graduando la probabilidad del mal por su habitual inclinación a él o su adhesión a la virtud.

De estas consideraciones nacen las otras reglas.

Regla 2.ª

Para conjeturar cuál será la conducta de una persona en un caso dado es preciso conocer su inteligencia, su índole, carácter, moralidad, intereses y cuanto puede influir en su determinación.

El hombre, aunque dotado de libertad de albedrío, no deja de estar sujeto a una muchedumbre de influencias que

contribuyen poderosamente a decidirle. El olvido de una sola circunstancia nos puede llevar al error. Así, suponiendo que un hombre está en un compromiso de que le es difícil salir sin faltar a sus deberes, parece a primera vista que, en sabiendo cuál es su moralidad y cuáles los obstáculos que a la sazón median para obrar conforme a ella, tenemos datos bastantes para pronosticar sobre el éxito. Pero entonces no llevamos en cuenta una cualidad que influye sobremanera en casos semejantes: la firmeza de carácter. Este olvido podrá hacer muy bien que defraude nuestras esperanzas un hombre virtuoso y las exceda el malo, pues que para sacar airosa la virtud en circunstancias apuradas sirve admirablemente el que obren en su favor pasiones enérgicas. Un alma de temple fuerte y brioso se exalta y cobra nuevo aliento a la vista del peligro; en el cumplimiento del deber se interesa entonces el orgullo, y un corazón que naturalmente || se complace en superar obstáculos y arrostrar riesgos, se siente más osado y resuelto cuando se halla animado por el grito de la conciencia. El ceder es debilidad; el volver atrás, cobardía; el faltar al deber es manifestar miedo, es someterse a la afrenta. El hombre de intención recta y corazón puro, pero pusilánime, mirará las cosas con ojos muy diferentes. «Hay un deber que cumplir, es verdad; pero trae consigo la muerte de quien lo cumpla y la orfandad de la familia. El mal se hará también de la misma manera, y quizás, quizás los desastres serán mayores. Es necesario dar al tiempo lo que es suyo: la entereza no ha de convertirse en terquedad; los deberes no han de considerarse en abstracto, es preciso atender a todas las circunstancias; las virtudes dejan de serlo si no andan regidas por la prudencia.» El buen hombre ha encontrado por fin lo que buscaba: un parlamentario entre el bien y el mal; el miedo con su propio traje no servía para el caso; pero ya se ha vestido de prudencia; la transacción no se hará esperar mucho.

He aquí un ejemplo bien palpable, y por cierto nada imaginario, de que es preciso atender a todas las circunstancias del individuo que se ha de juzgar. Desgraciadamente, el conocimiento de los hombres es uno de los estudios más difíciles, y por lo mismo es tarea espinosa el recoger los datos precisos para acertar.

Regla 3.ª

Debemos cuidar mucho de despojarnos de nuestras ideas y afecciones y guardarnos de pensar que los demás obrarán como obraríamos nosotros. ||

La experiencia de cada día nos enseña que el hombre se

inclina a juzgar de los demás tomándose por pauta a sí mismo. De aquí han nacido los proverbios: «Quien mal no hace, mal no piensa» y «Piensa el ladrón que todos son de su condición». Esta inclinación es uno de los mayores obstáculos para encontrar la verdad en todo lo concerniente a la conducta de los hombres; ella expone con frecuencia al virtuoso a ser presa de los amaños del malvado, y dirige a menudo contra probada honradez y quizás acendrada virtud los tiros de la maledicencia.

La reflexión, ayudada por costosos desengaños, cura a veces este defecto, origen de muchos males privados y públicos; pero su raíz está en el entendimiento y corazón del hombre, y es preciso estar siempre alerta si no se quiere que retoñen las ramas.

La razón de este fenómeno no será difícil explicarla. En la mayor parte de sus raciocinios procede el hombre por analogía. «Siempre ha sucedido esto, luego ahora sucederá también.» «Comúnmente después de tal hecho sobreviene tal otro, luego lo mismo acontecerá en la actualidad.» De aquí dimana que, tan pronto como se ofrece la ocasión de formar juicio, apelamos a la comparación; si un ejemplo apoya nuestra manera de opinar, nos afirmamos más en ella; y si la experiencia nos suministra mucho, sin esperar más pruebas, damos la cosa por demostrada. Natural es que, necesitando comparaciones, las busquemos en los objetos más conocidos y con los cuales nos hallamos más familiarizados; y como, en tratándose de juzgar o conjeturar sobre la conducta ajena, hemos menester calcular sobre los motivos que influyen en la determinación de la voluntad, atendemos, sin advertirlo siquiera, a lo que solemos hacer nosotros, || y prestamos a los demás el mismo modo de mirar y apreciar los objetos.

Esta explicación, tan sencilla como fundada, señala cumplidamente la razón de la dificultad que encontramos en despojarnos de nuestras ideas y sentimientos, cuando así lo reclama el acierto en los juicios que formamos sobre la conducta de los demás. Quien no está acostumbrado a ver otros usos que los de su país tiene por extraño cuanto de ellos se desvía, y al dejar por primera vez el suelo patrio se sorprende a cada novedad que descubre. Lo propio nos sucede en el asunto de que tratamos: con nadie vivimos más íntimamente que con nosotros mismos, y hasta los menos amigos de concentrarse tienen por necesidad una conciencia muy clara del curso que ordinariamente siguen su entendimiento y voluntad. Preséntase un caso, y no atendiendo a que aquello pasa en el ánimo de los otros, como si dijésemos en tierra extranjera, nos sentimos naturalmente llevados a pensar que deberá de suceder allí lo mismo, a corta

diferencia, que hemos visto en nuestra patria. Y ya que he comenzado comparando, añadiré que, así como los que han viajado mucho no se sorprenden por ninguna diversidad de costumbres y adquieren cierto hábito de acomodarse a todo sin extrañeza ni repugnancia, así los que se han dedicado al estudio del corazón y a la observación de los hombres son más diestros en despojarse de su manera de ver y sentir, y se colocan más fácilmente en la situación de los otros, como si dijéramos que cambian de traje y de tenor de vida, y adoptan el aire y las maneras de los naturales del nuevo país.

NOTA.—Los que crean que la moral cristiana induce fácilmente a error por un exceso de caridad conocen poco esta || moral y no han reflexionado mucho sobre los dogmas fundamentales de nuestra religión. Uno de ellos es la corrupción original del hombre y los estragos que esta corrupción produce en el entendimiento y en la voluntad. Semejante doctrina, ¿es acaso muy a propósito para inspirar demasiada confianza? Los libros sagrados, ¿no están llenos de narraciones en que resaltan la perfidia y la maldad de los hombres? La caridad nos hace amar a nuestros hermanos, pero no nos obliga a reputarlos por buenos si son malos; no nos prohibe el sospechar de ellos cuando hay justos motivos, ni nos impide el tener la cautela prudente, que de suyo aconseja el conocer la miseria y la malicia del humano linaje. ||

CAPITULO VIII

DE LA AUTORIDAD HUMANA EN GENERAL

§ 1.—Dos condiciones necesarias para que sea valedero un testimonio

No siempre nos es dable adquirir por nosotros mismos el conocimiento de la existencia de un ser, y entonces nos es preciso valernos del testimonio ajeno. Para que esto no nos induzca a error son necesarias dos condiciones: 1.ª, que el testigo no sea engañado; 2.ª, que no nos quiera engañar. Es evidente que, faltando cualquiera de estos dos extremos, su testimonio no sirve para encontrar la verdad. Poco nos importa que quien habla la conozca si sus palabras nos expresan el error, y la veracidad y buena fe tampoco nos aprovechan si quien las posee está engañado.

§ 2.—Examen y aplicaciones de la primera condición

Conocemos si el testigo ha sido engañado o no atendiendo a los medios de que ha podido disponer para alcanzar ||

la verdad, y en estos medios comprendo también su capacidad y demás cualidades personales que le hacen más o menos apto para el efecto.

Al referírsenos algún hecho, cuando el narrador no es testigo ocular, a veces la buena educación no permite preguntar quién lo ha contado, pero la buena lógica prescribe atender siempre a esta circunstancia y no prestar ligeramente asenso sin haberla tenido presente.

Atravieso un país que me es desconocido, y oigo la siguiente proposición: «Este es el año de mejor cosecha que de mucho tiempo acá se ha visto en esta comarca.» Lo primero que debo hacer es parar la atención en la persona que así lo dice. ¿Es un hombre anciano, rico propietario de la tierra, establecido en sus mismas posesiones, aficionado a recoger noticias y formar estados comparativos? No puedo dudar que quien habla debe de saberlo muy bien, pues que su interés, profesión, inclinaciones particulares y larga experiencia le proporcionan cuantos medios son deseables para formar juicio acertado. ¿Es un hijo del mismo propietario, que sólo se llega a las posesiones de su padre para divertirse o sacar dinero; que, distraído por la vida de las ciudades, se cuida muy poco de lo que pasa en los campos? Bien podrá saberlo por habérselo oído a su padre; pero si esta última circunstancia falta, el testimonio es muy poco seguro. ¿Es un viajero que recorre de vez en cuando aquel país por negocios que nada tienen que ver con la agricultura? Su palabra merece poca fe, porque son escasos los medios que ha tenido para cerciorarse de lo que afirma; su proposición podrá ser echada a la aventura.

En una reunión se cuenta que el ingeniero N acaba || de idear una nueva máquina para tal o cual producto y que su invención lleva ventaja a cuantas se han conocido hasta ahora. El testigo es ocular. ¿Quién lo refiere? Es un caballero de la misma profesión, muy acreditado en ella, que ha viajado mucho para ponerse al nivel de los últimos adelantos en maquinaria, comisionado repetidas veces, ya por el gobierno, ya por sociedades de fabricantes, para comparar diferentes sistemas de construcción y elaboración: el juez es competente; no es fácil haya sido engañado por un charlatán cualquiera. El testigo es un fabricante que tiene invertidos grandes capitales en maquinaria y se propone invertir muchos más; posee algunos conocimientos en el ramo, pues que su interés propio le llama la atención hacia este punto, y cuenta con bastantes años de experiencia. El testimonio no es despreciable, pero ha perdido mucho de las cualidades del primero. No conoce por principios la mecánica, habrá visto algunos establecimientos, mas no los necesarios para poder comparar la invención con los demás sistemas conocidos; el

maquinista sabía que las arcas no estaban vacías, tenía un interés en que se formase alto concepto de la invención; hay, pues, bastante peligro de que el mérito sea exagerado, hasta podrá ser muy mediano y quizás nulo.

Una mujer de veracidad probada, pero de imaginación ardiente y viva, y además muy crédula en asuntos de carácter extraordinario y misterioso, refiere, con el tono de la mayor certeza y con el lenguaje y ademán de una impresión reciente, que en la noche anterior ha oído en su casa un ruido espantoso; que, habiéndose levantado, ha visto el resplandor de algunas luces en partes del edificio en las que no habita nadie, y que repetidas || veces han resonado con toda claridad voces desconocidas, ya cual gemidos de dolor, ya cual aullidos de desesperación, ya cual aterradoras amenazas. La testigo habrá sido engañada. Es probable que, estando profundamente dormida, algún gato, que andaría ocupado en sus ordinarias tareas de hurto o caza, habrá derribado algún traste con estrepitoso fracaso. La buena señora, que quizás conciliaría difícilmente el sueño, agitada por espectros y fantasmas, despierta al retumbante ruido; levántase despavorida; corre presurosa de una a otra parte; ve en los aposentos desiertos alguna luz, por la sencilla razón de que nadie cuidó de cerrar las ventanas, y por ellas penetran los rayos de la luna; por fin llegan a sus oídos las voces misteriosas, que no debieron de ser más que los silbidos del viento, los crujidos de alguna puerta mal segura y tal vez el remoto maúllo del malandrín que, salido por la buhardilla, se va a trabar refriegas por la vecindad, sin pensar que sus maldades tienen en congojosa cuita a su dueña y bienhechora.

Así discurría un buen pensador, sin decidirse por esto a creer o dejar de creer, pero inclinándose algo más a lo segundo que a lo primero; cuando he aquí que llega a la reunión el marido de la señora espantada. Es hombre que frisa en los cincuenta, que ha tenido tiempo de perder el miedo en largos años de carrera militar, no escasea de conocimientos, y, retirado ahora, vive entregado a sus negocios y a sus libros, dejando que su mujer delire a mansalva. La vista de los circunstantes se dirige naturalmente al recién llegado, y todos desean saber de su boca la impresión que le causara la medrosa aventura. «En verdad, señores, dice, que no sé qué diablos teníamos esta noche en casa. Ocupado en despachar unos || papeles que me corrían prisa, no me había acostado todavía, cuando he aquí que a eso de las doce oigo un estrépito tal que me creí que la casa se nos venía encima. Lo que es gato no podía ser, porque era imposible que hiciese tal estrépito, y además esta mañana nada se ha encontrado ni dislocado ni roto. Eso de las luces yo no las he visto; pero

que resonaron unas voces tan tremebundas que casi, casi me habrían metido el miedo en el cuerpo, es positivo. Veremos si la zambra se repite; yo me temo que se nos ha querido jugar una treta. Desearía sorprender a los actores representando su papel.» Desde entonces la cuestión cambia de aspecto: lo que antes era improbable ha pasado a ser creíble; el hecho será verdadero, sólo falta aclarar su naturaleza.

§ 3.—Examen y aplicaciones de la segunda condición

Si conviene precaverse contra el engaño que inocentemente puede haber sufrido el narrador, no importa menos estar en guarda contra la falta de veracidad. Para este efecto será bien informarse de la opinión que en este punto disfruta la persona, y sobre todo examinar si alguna pasión o interés la impelen a mentir. ¿Qué caso puede hacerse de quien pinta prodigiosos hechos de armas de los cuales espera grados, empleos y condecoraciones? Está bien claro el partido que tomará el especulador, si no está dominado por principios de rígida moral y caballerosa delicadeza. Así, quien refiere acontecimientos en cuya verdad o apariencia tiene grande interés || es testigo sospechoso; prestarle crédito sobre su palabra fuera proceder muy de ligero.

Cuando tratamos de calcular la probabilidad de un suceso que no sabemos sino por el testimonio de otros es preciso atender simultáneamente a las dos condiciones explicadas: conocimiento y veracidad. Pero como en muchos casos, a más del testimonio, tenemos algunos datos para conjeturar sobre la probabilidad de lo que se nos cuenta, es necesario hacerlos entrar en combinación, para decidirnos con menos peligro de errar. Por lo común hay muchas cosas a que atender, en lo cual enseñarán más los ejemplos que las reglas.

Un general da parte de una brillante victoria que acaba de conseguir; el enemigo, por supuesto, era superior en fuerzas, ocupaba posiciones muy ventajosas, pero ha sido arrollado en todas direcciones y sólo una precipitada fuga le ha librado de dejar en manos del vencedor numerosos prisioneros. La pérdida del general ha sido insignificante en comparación de la del enemigo; algunas compañías que, llevadas de su ardor, se habían adelantado en demasía viéronse envueltas por cuadruplicadas fuerzas y tuvieron algunos momentos de conflicto; pero, merced a la bizarría de los jefes y acertadas disposiciones del general, pudiéronse replegar con el mayor orden, sin más resultado que extraviarse un reducido número de soldados.

¿Qué concepto formaremos de la acción? Para que se vea cuánta circunspección es necesaria si se desea acertar en los

juicios, y con la mira de ofrecer ejemplos que sirvan de norma en otros casos, detallaremos las muchas circunstancias a que es preciso atender.

¿Es conocido el general? ¿Tiene reputación de veraz || y modesto, o pasa plaza de fanfarrón? ¿Cuáles son sus dotes militares? ¿Qué subalternos le auxilian? ¿Sus tropas gozan fama de valor y disciplina? ¿Se han distinguido en otras acciones, o están desacreditadas por frecuentes derrotas? ¿Con qué enemigo ha tenido que habérselas? ¿Cuál era el objeto de la expedición del general? ¿Lo ha conseguido o no? En el parte hay una cláusula que dice: «Sé de positivo que la plaza N puede todavía sostenerse algunos días. Así no he creído necesario precipitar las operaciones, mayormente cuando la situación del soldado, rendido de hambre y fatiga, reclamaba imperiosamente algún descanso. El convoy queda seguro en la ciudad M, adonde me he replegado, abandonando al enemigo unas posiciones que me eran inútiles y dejándole que se cebase en una porción de víveres que en el ardor de la refriega cayeron en su poder, a causa de un desorden momentáneo que se debió al miedo de los bagajeros.» El negocio presenta mal aspecto; a pesar de todos los rodeos, se conoce que el vencedor ha perdido una parte del convoy y no ha podido pasar con lo restante.

¿Qué trofeos nos presenta en testimonio de su victoria? No ha cogido prisioneros y él confiesa algunos extraviados; aquellas compañías demasiado adelantadas sufrieron algunos momentos de conflicto y fueron envueltas por fuerzas cuadruplicadas; todo esto significa que hubo en aquella parte un «sálvese quien pueda» y que el enemigo no dejó de hacer presa.

¿Cuáles son las noticias que vienen del lugar donde se ha replegado el general? Es probable que las cartas serán tristes y que traerán descripciones aflictivas sobre el desorden en que entró la tropa y la disminución del convoy. ||

¿Qué dicen los partidarios del enemigo? ¡Ah! Esto acaba de aclarar el misterio; se han echado las campanas a vuelo en el punto P y han entrado muchos prisioneros; los enemigos se han presentado orgullosos en presencia de la plaza sitiada, cuyos apuros son cada día mayores.

¿Qué está haciendo el general vencedor? Se mantiene en inacción y se añade que ha pedido refuerzos; la brillante victoria habrá sido, pues, una insigne derrota.

§ 4.—Una observación sobre el interés en engañar

Casos hay en que, por interesado que parezca el narrador en faltar a la verdad, no es probable que lo haya hecho, por-

que descubierta en breve la mentira, sin recurso para paliarla, se convertiría contra él de una manera ignominiosa.

La experiencia nos enseña que no hay que fiar de ciertas relaciones militares que no pueden ser contradichas luego con toda claridad y con presencia de datos positivos que produzcan completa evidencia. Las mayores o menores fuerzas del enemigo, el orden o la dispersión con que tal o cual parte de su ejército emprendió la retirada, el número de muertos o heridos, lo más o menos favorable de algunas posiciones, atendida la situación de los combatientes, lo más o menos intransitable de los caminos, y otras cosas por este tenor, ¿cómo las puede aclarar bien el público? Cada cual refiere las cosas a su modo, según sus noticias, intereses o deseos; y || los mismos que saben la verdad son quizás los primeros en obscurecerla, haciendo circular las más insignes falsedades. Los que llegan a desembarazarse del enredo y a ver claro en el negocio, o callan o se hallan impugnados por mil y mil a quienes importa sostener la ilusión, y la mancha que cae sobre los embaucadores nunca es tan ignominiosa que no consienta algún disfraz. Pero suponed que un general que está sitiando una plaza, y nada puede contra ella, tiene la imprudencia de enviar un pomposo parte al gobierno, anunciándole que la ha tomado por asalto y están en su poder los restos de la guarnición que no han perecido en la refriega; a pocos días sabrá el gobierno, sabrá el público, sabrá el mismo ejército, que el general ha mentido de una manera tan escandalosa, y la burla y la afrenta que caerán sobre el impostor le harán pagar cara su gloria de momento.

De aquí es que en semejantes casos el buen sentido del público suele preguntar si el parte es oficial, y si lo es, por más que no haga caso de las circunstancias con que se procura realzar el hecho, no obstante presta crédito a la existencia de él. Hasta es de notar que cuando en gravísimos apuros se miente de una manera escandalosa, con la mira de alentar por algunas horas más y dar lugar al tiempo, rara vez se inventa un parte nombrando personas; se apela a las fórmulas de «sabemos de positivo», «un testigo de vista acaba de referirnos» y otras semejantes; se suponen oficios recibidos que se imprimirán luego; se ordenan regocijos públicos, etc.; pero siempre se suele dejar un camino abierto para que la mentira no choque demasiado de frente con el buen sentido, se tiene cuidado en no comprometer el nombre || de personas determinadas; en una palabra, hasta reinando la mayor desfachatez se guardan siempre algunas consideraciones a la conciencia pública.

Para dejar, pues, de prestar crédito a una relación no basta objetar que el narrador está interesado en faltar a la

verdad; es necesario considerar si las circunstancias de la mentira son tan desgraciadas que poco después haya de ser descubierta en toda su desnudez, sin que le quede al engañador la excusa de que se había equivocado o le habían mal informado. En estos casos, por poca que sea la categoría de la persona, por poca estimación de sí misma que se le pueda suponer, mayormente cuando el asunto pasa en público, es prudente darle crédito, si de esto no puede resultar ningún daño. Será dable salir engañado, pero la probabilidad está en contra y en grado muy superior.

§ 5.—Dificultades para alcanzar la verdad en mediando mucha distancia de lugar o tiempo

Si es tan difícil encontrar la verdad cuando los sucesos son contemporáneos y se realizan en nuestro propio país, ¿qué diremos de lo que pasa a larga distancia de lugar o tiempo, o de uno y otro? ¿Cómo será posible sacar en limpio la verdad de manos de viajeros o historiadores? Por más desconsolador que sea, es preciso confesarlo: quien haya observado de qué modo se abulta, y se exagera, y se disminuye, y se desfigura, y se trastorna de arriba abajo lo mismo que estamos viendo con nuestros ojos, ha de sentirse por necesidad muy descorazonado || al abrir un libro de historia o de viajes, o al leer los periódicos, particularmente los extranjeros.

Quien vive en el mismo tiempo y país de los acontecimientos tiene muchos medios para evitar el error: o ve las cosas por sí mismo, o lee y oye muy diferentes relaciones que puede comparar entre sí; y como está en datos sobre los antecedentes de las personas y de las cosas, como trata continuamente con hombres de opuestos intereses y opiniones, como sigue de cerca el curso de la totalidad de los sucesos, no le es imposible, a fuerza de trabajos y discreción, el aclarar en algunos puntos la verdad. Pero ¿qué será del desgraciado lector que mora allá en lejanos países, y quizás a larga distancia de siglos, y no tiene otro guía que el periódico u obra que por casualidad encuentra en un gabinete de lectura o en una biblioteca, o que habrá adquirido por haber visto recomendados en alguna parte aquellos escritos, u oído elogios de quien presumía entenderlo?

Tres son los conductos por los cuales solemos adquirir conocimientos de lo que pasa en tiempos y lugares distantes: los periódicos, las relaciones de los viajeros y las historias. Diré cuatro palabras sobre cada uno de ellos.

NOTA.—Para convencerse de que no he exagerado al ponderar el peligro de ser inducidos en error por los narradores, basta conside-

rar que, aun con respecto a países muy conocidos, la historia se está *rehaciendo* continuamente, y tal vez en este siglo más que en los anteriores. Todos los días se están publicando obras en que se enmiendan errores, verdaderos o imaginarios; pero lo cierto es que en muchos puntos gravísimos hay una completa discordancia en las opiniones. Esto no debe conducir al escepticismo, pero sí inspirar mucha cautela. La autoridad humana es una condición indispensable para el individuo y la sociedad; pero es preciso no fiarse demasiado || en ella. Para engañarnos basta o mala fe o error. Desgraciadamente estas cosas no son raras.

Nota póstuma.—La verdad y la veracidad son cosas muy diferentes: la verdad es la conformidad del juicio con la cosa o palabra; la veracidad es la conformidad de la palabra con el pensamiento. Está lloviendo, y Pedro dice que llueve: en su proposición hay verdad, porque hay conformidad con la cosa. Pedro lo dice y lo piensa así: hay acto de veracidad. Llueve; Pedro no lo ha visto, cree que no llueve, y sin embargo dice que llueve: en su palabra hay verdad, mas no veracidad. No llueve; pero Pedro cree que llueve y así lo afirma: entonces hay veracidad sin verdad. La verdad es a la veracidad lo que el error a la mentira. Son cosas enteramente distintas, la una puede estar sin la otra. ||

CAPITULO IX

Los periódicos

§ 1.—Una ilusión

Creen algunos que, con respecto a los países donde está en vigor la libertad de imprenta, no es muy difícil encontrar la verdad, porque teniendo todo linaje de intereses y opiniones algún periódico que les sirve de órgano, los unos desvanecen los errores de los otros, brotando del cotejo la luz de la verdad. «Entre todos lo saben todo y lo dicen todo; no se necesita más que paciencia en leer, cuidado en comparar, tino en discernir y prudencia en juzgar.» Así discurren algunos. Yo creo que esto es pura ilusión; y lo primero que asiento es que, ni con respecto a las personas ni a las cosas, los periódicos no lo dicen todo, ni con mucho, ni aun aquello que saben bien los redactores, hasta en los países más libres.

§ 2.—Los periódicos no lo dicen todo sobre las personas

Estamos presenciando a cada paso que los partidarios de lo que se llama una notabilidad la ensalzan con destemplados || elogios; mientras sus adversarios le regalan a manos llenas los dictados de ignorante, estúpido, inhumano, sanguinario, tigre, traidor, monstruo y otras lindezas por este

estilo. El saber, los talentos, la honradez, la amabilidad, la generosidad y otras cualidades que le atribuían al héroe los escritores de su devoción quedan en verdad algo ajadas con los cumplimientos de sus enemigos; pero, al fin, ¿qué sacáis en limpio de esta baraúnda? ¿Qué pensará el extranjero que ha de decidirse por uno de los extremos, o adoptar un justo medio a manera de árbitro arbitrador? El resultado es andar a tientas y verse precisado o a suspender el juicio o a caer en crasos errores. La carrera pública del hombre en cuestión no siempre está señalada por actos bien caracterizados; y, además, lo que haya en ellos de bueno o malo no siempre es bien claro si debe atribuirse a él o a sus subalternos.

Lo curioso es que a veces, entre tanta contienda, la opinión pública en ciertos círculos, y quizás en todo el país, está fijada sobre el personaje, de suerte que no parece sino que se miente de común acuerdo. En efecto: hablad con los hombres que no carecen de noticias; quizás con los mismos que le han declarado más cruda guerra. «Lo que es talento, oiréis, nadie se lo niega; sabe mucho y no tiene malas intenciones. Pero ¿qué quiere usted...? Se ha metido en eso, y es preciso desbancarle. Yo soy el primero en respetarle como a persona privada, y ojalá que nos hubiese escuchado a nosotros: nos hubiera servido mucho y habría representado un papel brillante.» ¿Veis a ese otro, tan honrado, tan inteligente, tan activo y enérgico, que, al decir de ciertos periódicos, él, y sólo él, puede apartar la patria del borde del abismo? Escuchad a los que le conocen de cerca, y tal vez a sus más || ardientes defensores. «Que es un infeliz, ya lo sabemos; pero al fin es el hombre que nos conviene, y de alguien nos hemos de valer. Se le acusa de impuros manejos; esto ¿quién lo ignora? En el banco A tiene puestos tales fondos, y ahora va a hacer otro tanto en el banco B. En verdad que roba de una manera demasiado escandalosa; pero, mire usted, esto es ya tan común..., y además, cuando le acusan nuestros adversarios, no es menester que uno le deje en las astas del toro. ¿No sabe usted la historia de ese hombre? Pues yo le voy a contar a usted su vida y milagros...» Y se os refieren sus aventuras, sus altos y bajos, y sus maldades o miserias, o necedades, y desde entonces ya no padecéis ilusiones y juzgáis en adelante con seguridad y acierto.

Estas proporciones no las disfrutan por lo común los extranjeros ni los nacionales, que se contentan con la lectura de los periódicos; y así, creyendo que la comparación de los de opuestas opiniones les aclara suficientemente la verdad, se forman los equivocados conceptos sobre los hombres y las cosas.

El temor de ser denunciados, de indisponerse con determinadas personas, el respeto debido a la vida privada, el decoro propio y otros motivos semejantes impiden a menudo a los periódicos el descender a ciertos pormenores y referir anécdotas que retratan al vivo al personaje a quien atacan; sucediendo a veces que con la misma exageración de los cargos, la destemplanza de las invectivas y la crueldad de las sátiras no le hacen ni con mucho el daño que se le podría hacer con la sencilla y sosegada exposición de algunos hechos particulares.

Los escritores distinguen casi siempre entre el hombre privado y el hombre público; esto es muy bueno || en la mayor parte de los casos, porque de otra suerte la polémica periodística, ya demasiado agria y descompuesta, se convirtiera bien pronto en un lodazal donde se revolverían inmundicias intolerables; pero esto no quita que la vida privada de un hombre no sirva muy bien para conjeturar sobre su conducta en los destinos públicos. Quien en el trato ordinario no respeta la hacienda ajena, ¿creéis que procederá con pureza cuando maneje el erario de la nación? El hombre de mala fe, sin convicciones de ninguna clase, sin religión, sin moral, ¿creéis que será consecuente en los principios políticos que aparenta profesar, y que en sus palabras y promesas puede descansar tranquilo el gobierno que se vale de sus servicios? El epicúreo por sistema, que en su pueblo insultaba sin pudor el decoro público, siendo mal marido y mal padre, ¿creéis que renunciará a su libertinaje cuando se vea elevado a la magistratura, y que de su corrupción y procacidad nada tendrán que temer la inocencia y la fortuna de los buenos, nada que esperar la insolencia y la injusticia de los malos? Y nada de esto dicen los periódicos, nada pueden decir, aunque les conste a los escritores sin ningún género de duda.

§ 3.—Los periódicos no lo dicen todo sobre las cosas

Hasta en política, no es verdad que los periódicos lo digan todo. ¿Quién ignora cuánto distan por lo común las opiniones que se manifiestan en amistosa conversación de lo que se expresa por escrito? Cuando se escribe || en público hay siempre algunas formalidades que cubrir y muchas consideraciones que guardar; no pocos dicen lo contrario de lo que piensan, y hasta los más rígidos en materia de veracidad se hallan a veces precisados, ya que no a decir lo que no piensan, al menos a decir mucho menos de lo que piensan. Conviene no olvidar estas advertencias si se quiere saber algo más en política de lo que anda por ese mundo

como moneda falsa de muchos reconocida, pero recíprocamente aceptada, sin que por esto se equivoquen los inteligentes sobre su peso y ley.

Nota.—Es muy dudoso si el periodismo causará daño o provecho a la historia de lo presente; pero no puede negarse que multiplicará el número de los historiadores con la mayor circulación de documentos. Antes para proporcionarse algunos de ellos era necesario recurrir a secretarías o archivos; mas ahora son pocos los que son tan reservados que, o desde luego o a la vuelta de algún tiempo, no caigan en manos de un periódico, y por poco que valgan pueden contar con infinitas reimpresiones en varias lenguas. Por manera que ahora las colecciones de periódicos son excelentes memorias para escribir la historia. Esto aumenta el número de los hechos en que se pueda fundar el historiador, y de que puede aprovecharse con gran fruto, con tal que no confunda el texto con el comentario.

CAPITULO X

Relaciones de viajes

§ 1.—Dos partes muy diferentes en las relaciones de viajes

En esta clase de escritos deben distinguirse dos partes: las descripciones de objetos que ha visto o escenas que ha presenciado el viajero y las demás noticias y observaciones de que llena su obra. Por lo tocante a lo primero, conviene recordar lo que se ha dicho sobre la veracidad, añadiéndose dos advertencias: 1.ª, que la desconfianza de la fidelidad de los cuadros debe guardar alguna proporción con la distancia del lugar de la escena, por aquello de luengas tierras, luengas mentiras; 2.ª, que los viajeros corren riesgo de exagerar, desfigurar y hasta fingir, haciendo formar ideas muy equivocadas sobre el país que describen, por el vanidoso prurito de hacerse interesantes y de darse importancia contando peregrinas aventuras.

En cuanto a las demás noticias y observaciones, no es dable reducir a reglas fijas el modo de distinguir la verdad del error, mayormente siendo imposible esta tarea || en muchísimos casos. Pero será bien presentar reflexiones que llenen de algún modo el vacío de las reglas, inspirando prudente desconfianza y manteniendo en guarda a los inexpertos e incautos.

§ 2.—Origen y formación de algunas relaciones de viajes

¿Cómo se hacen la mayor parte de los viajes? Pasando no más que por los lugares más famosos, deteniéndose al-

gún tanto en los puntos principales y atravesando el país intermedio tan rápidamente como es posible, pues a ello instigan tres causas poderosas: ahorrar tiempo, economizar dinero y disminuir la molestia. Si el país es culto, con buenos caminos, con canales, ríos y costas de pronta navegación, el viajero salta de una capital a otra disparándose como una flecha, dormitando con el mecimiento del coche o de la nave y asomando la cabeza por la portezuela para recrearse con la vista de algún bello paisaje, o paseándose sobre cubierta contemplando las orillas del río cuya corriente le arrebata. Resulta de ahí que todo el país intermedio queda completamente desconocido en cuanto concierne a ideas, religión, usos y costumbres. Algo ve sobre la calidad del terreno y los trajes de los moradores, porque ambos objetos se le ofrecen a los ojos; pero hasta en estas cosas, si el viajero no es cauto y pretende hablar en general, podrá dar a sus lectores las noticias más falsas y extravagantes. Si de aquí a algunos años logramos navegar por el Ebro desde Zaragoza a Tortosa, el viajero que || pintase el terreno y los trajes de Aragón y Cataluña ateniéndose a lo que hubiese visto en la ribera del río, por cierto que les proporcionaría a sus lectores copia disparatada.

Ahora reflexione el aficionado a relaciones de viajes el caso que debe hacer de las detalladas noticias sobre un país de muchos millares de leguas cuadradas descrito por un viajero que le ha observado de la susodicha manera. «El que lo ha visto de cerca lo dice, así será sin asomo de duda.» De esta suerte hablas, ¡oh crédulo lector!, pensando que en recoger aquellas noticias ha puesto tu guía gran trabajo y cuidado; pues yo te diré lo que podría muy bien haber sucedido, y otra vez no te dejarás engañar con tanta facilidad.

Llegado el viajero a la capital, tal vez con escaso conocimiento de la lengua, y quizás con ninguno, habrá andado atolondrado y confuso algunos días en el laberinto de calles y plazas, desplegando a menudo el plano de la ciudad, preguntando a cada esquina y saliendo del paso del mejor modo posible para encontrar la oficina de pasaportes, la casa de la embajada y los sujetos para quienes lleva carta de recomendación. Este tiempo no es muy a propósito para observar; y si a ratos toma coche, para librarse de cansancio y evitar extravío, tanto peor para los apuntes de su cartera: todo desfila a sus ojos con mucha rapidez, como en linterna mágica las ilusiones de los cuadros; recogerá muy gratas sensaciones, pero no muchas noticias. Viene en seguida la visita de los principales edificios, monumentos, bellezas y preciosidades cuyo índice encuentra en la *guía;* y, o la capital no ha de ser de las mayores, o se le han pasado mu-

chos días en la expresada tarea. La estación se adelanta, es || preciso todavía visitar otras ciudades, acudir a los baños, presenciar tal o cual escena en un punto lejano, el viajero ha de tomar la posta y correr a ejecutar en otra parte lo que acaba de practicar allí. A los pocos meses de su partida del suelo natal está ya de vuelta, y ordena durante el invierno sus apuntes, y en la primavera se halla de venta un abultado tomo sobre el viaje. Agricultura, artes, comercio, ciencia, política, ideas populares, religión, usos, costumbres, carácter, todo lo ha observado de cerca el afortunado viajero; en su libro se halla la estadística universal del país; creedle sobre su palabra y podréis ahorraros el trabajo de salir de vuestro gabinete sin que ignoréis los más pequeños y delicados pormenores.

¿Cómo ha podido adquirir tanta copia de noticias? Un Argos no bastara para ver y notar tanto en tan breve tiempo. Y además, ¿cómo habrá sabido lo que pasaba allí donde no ha estado, es decir, a centenares de leguas a derecha e izquierda de la carretera, canal o río por donde viajaba? Helo aquí. Cuando al dar los primeros rayos del sol a la portezuela del coche se habrá despertado, y, bostezando y desperezándose, habrá echado una ojeada sobre el país, que no se parece ya a lo que era el de anoche, cruzando y arreglando las piernas con el caballero de enfrente, habrá trabado quizás la siguiente conversación: «¿Usted conoce el país este? —Un poco. —El pueblo aquel, ¿cómo se llama? —Si mal no me acuerdo es N. —¿Los productos del país? —N. —¿La industria? —N. —Cáracter? —Flemático como el postillón. —Riqueza? —Como judíos.»

Entre tanto llega el coche al parador; el de las respuestas || se marcha quizás sin despedirse, y sus informes, que se ignora de quién sean, figurarán cual datos positivos entre los apuntes del observador, que tendrá la humorada de afirmar que cuenta lo que ha visto.

Pero como estos recursos no son suficientes y dejarían muy incompleta la descripción, recogerá cuidadosamente los trajes extraños, los edificios irregulares, las danzas grotescas que se le hayan ofrecido al paso, y heos aquí un cuadro de costumbres generales que nada dejará que desear. Sin embargo, aun hay otra mina que explotará el viajero y de donde sacará tal vez el principal tesoro. En los periódicos y en las *guías* encontrará en crecido número las noticias que ha menester para formar su estadística; y con los datos que de allí saque, puestos en orden diferente, intercalando alguna cosa de lo que ha visto u oído o conjeturado, resultará un todo que se hará circular como fruto de los trabajos investigadores del viajero, y en substancia no será

más, en su mayor parte, que cuentos de un cualquiera y traducciones y plagios de periódicos y obras.

Para que no se extrañe la severidad con que trato a los autores de *viajes*, sin que por esto me proponga rebajar el mérito dondequiera que se halle, bastará recordar las necedades y disparates que han publicado algunos extranjeros que han viajado por España. Lo que a nosotros nos ha sucedido puede muy bien acontecer a otros pueblos, saliendo bien o malparados, aplaudidos con exageración o criticados con injusticia, según el humor, las ideas y otras cualidades del ligero pintor que se empeñaba en sacar copia de originales que no había visto. ||

§ 3.—Modo de estudiar un país

La razón y la experiencia enseñan que, para formar cabal concepto de una pequeña comarca y poderla describir tal como es, bajo el aspecto material y moral, es necesario estar familiarizado con la lengua, pasar allí larga temporada, abundar de relaciones, estar en trato continuo, sin cansarse de preguntar y observar. No creo que haya otro medio de adquirir noticias exactas y formar acertado juicio; lo demás es andarse en generalidades y llenarse la cabeza de errores e inexactitudes. Hasta que se estudien los países de esta manera, hasta que se forme de esta suerte su estadística material y moral, no serán bien conocidos. Estarán pintados en los libros como en los mapas muy pequeños que nos ofrecen a la vista dilatadas regiones: todo está cubierto de nombres, y de círculos, y de crucecitas, y de cordilleras de montañas, y de corrientes de ríos; pero medid con el compás las distancias, y andaos por el mundo sin otra regla: a menudo creeréis estar muy cerca de una ciudad, de un río, de un monte que distan, sin embargo, nada menos que cien leguas.

En suma, ¿queréis adquirir noticias exactas sobre un país y formar de su estado concepto verdadero y cabal? Estudiadlo de la manera sobredicha, o leed a quien lo hubiere estudiado de esta suerte. Que si no tuviereis proporción para ello, contentaos con cuatro cosas generales, que os sacarán airoso de una conversación con vuestros iguales en aquella clase de conocimientos; pero guardaos || de asentar sobre estos datos un sistema filosófico, político o económico, y andad con tiento en lucir vuestra ciencia, si os encontrarais con algún natural del país y no queréis exponeros a ser objeto de risa.

NOTA.—Al leer algún libro de viajes no debemos buscar el capítulo de países lejanos, sino de aquellos cuyos pormenores nos sean muy

conocidos: esto proporciona el juzgar con acierto de la obra y a veces no escasa diversión. Entonces se palpa la ligereza con que se escriben ciertos viajes. Una población que tenía yo bien conocida, y cuyos alrededores, secos y pedregosos, había recorrido no pocas veces, la he visto en un libro de viajes cercada como por encanto de jardines y arroyos; y a otra en que se habla de las aguas de un río no lejano como de un bello sueño que algún día se pudiera realizar, la he visto también en otro libro regalada ya con la ejecución del hermoso proyecto, o mejor diré, sin necesidad de él, pues que el cauce del río estaba junto a sus murallas. ||

CAPITULO XI

Historia

§ 1.—Medio para ahorrar tiempo, ayudar la memoria y evitar errores en los estudios históricos

El estudio de la historia es no sólo útil, sino también necesario. Los más escépticos no le descuidan, porque, aun cuando no le admitiesen como propio para conocer la verdad, al menos no le desdeñarían como indispensable ornamento. Además que la duda, llevada a su mayor exageración, no puede destruir un número considerable de hechos que es preciso dar por ciertos si no queremos luchar con el sentido común.

Así, uno de los primeros cuidados que deben tenerse en esta clase de estudios es distinguir lo que hay en ellos de absolutamente cierto. De esta manera se encomienda a la memoria lo que no admite sombra de duda, y queda luego desembarazado el lector para andar clasificando lo que no llega a tan alto grado de certeza, o es solamente probable, o tiene muchos visos de falso.

¿Quién dudará que existieron en Oriente grandes imperios; que los griegos fueron pueblos muy adelantados || en civilización y cultura; que Alejandro hizo grandes conquistas en el Asia; que los romanos llegaron a ser dueños de una gran parte del mundo conocido, que tuvieron por rival a la república de Cartago; que el imperio de los señores del mundo fué derribado por una irrupción de bárbaros venidos del Norte; que los musulmanes se apoderaron del Africa septentrional, destruyeron en España el reino de los godos y amenazaron otras regiones de Europa; que en los siglos medios existió el sistema del feudalismo, y mil y mil otros acontecimientos, ya antiguos, ya modernos, de los cuales estamos tan seguros como de que existen Londres y París?

§ 2.—Distinción entre el fondo del hecho y sus circunstancias. Aplicaciones

Pero, admitidos como indudables cierta clase de hechos, queda anchuroso campo para disputar sobre otros y desecharlos o darles crédito; y hasta con respecto a los que no consienten ningún género de duda, pueden espaciarse la erudición, la crítica y la filosofía de la historia en el examen y juicio de las circunstancias con que los historiadores los acompañan. Es incuestionable que existieron las guerras llamadas púnicas; que en ellas Cartago y Roma se disputaron el imperio del Mediterráneo, de las costas de Africa, España e Italia, y que al fin salió triunfante la patria de los Escipiones, venciendo a Aníbal y destruyendo la capital enemiga; pero las circunstancias de aquellas guerras, ¿fueron tales como nosotros las conocemos? En el retrato que se nos hace || del carácter cartagines, en el señalamiento de las causas que provocaron los rompimientos, en la narración de las batallas, de las negociaciones y otros puntos semejantes, ¿sería posible que hubiésemos sido engañados? Los historiadores romanos, de quienes hemos recibido la mayor parte de las noticias, ¿no habrán mezclado mucho de favorable a su nación y de contrario a la rival? Aquí entra la duda, aquí el discernimiento; aquí entra, ora el admitir con recelo y desconfianza, ora el desechar sin reparo, ora el suspender con mucha frecuencia el juicio.

¿Qué sería de la verdad a los ojos de las generaciones venideras, si, por ejemplo, la historia de las luchas entre dos naciones modernas quedase únicamente escrita por los autores de una de las dos rivales? Y esto, sin embargo, lo han publicado los unos en presencia de los otros, corrigiéndose y desmintiéndose recíprocamente, y los acontecimientos se verificaron en épocas que abundaban ya de medios de comunicación y en que era mucho más difícil sostener falsedades de bulto. ¿Qué será, pues, viniéndonos las narraciones por un conducto solo y tan sospechoso por interesado, y tratándose de tiempos tan distantes, de comunicaciones tan escasas y en que no se conocían los medios de publicidad que han disfrutado los modernos?

Mucho se deberá desconfiar también de los griegos cuando nos refieren sus gigantescas hazañas, las matanzas de innumerables persas, sus rasgos de patriotismo heroico y cien cosas por este tenor. La fe ciega, el entusiasmo sin límites, la admiración por aquel pueblo de increíbles hazañas, allá se queda para los sencillos; que quien conoce el corazón del hombre, quien ha visto con sus propios ojos tanto exagerar, desfigurar y mentir, dice || para sí: «El negocio debió de ser

grave y ruidoso; parece que, en efecto, no se portaron mal esos griegos; pero en cuanto a saber el respectivo número de combatientes y otros pormenores, suspendo el juicio hasta que hayan resucitado los persas y los oiga pintar a su modo los acontecimientos y sus circunstancias.»

Esta regla de prudencia es susceptible de infinitas aplicaciones a lo antiguo y moderno. El lector que de ella se penetre y no la olvide al leer la historia dé por seguro que se ahorrará muchísimos errores, y sobre todo no desperdiciará tiempo y trabajo en recordar si fueron sesenta o setenta mil los que murieron en tal o cual refriega, y si los pobres que anduvieron de vencida, y no pueden desmentir al cronista, eran en número cuadruplicado o quintuplicado, para su mayor ignominia y afrenta.

§ 3.—Algunas reglas para el estudio de la historia

Como la historia no entra en esta obrita sino como uno de tantos objetos que no deben pasarse por alto cuando se trata de la investigación de la verdad, fuera inoportuno extenderse demasiado en señalar reglas para su estudio; esto por sí solo reclamaría un libro de no pequeño volumen, y no conviene gastar un espacio que bien se ha menester para otras cosas. Así me limitaré a prescribir lo menos que pueda y con la mayor brevedad que alcance. ||

Regla 1.ª

Conforme a lo establecido más arriba (c. VIII), es preciso atender a los medios que tuvo a mano el historiador para encontrar la verdad y a las probabilidades de que sea veraz o no.

Regla 2.ª

En igualdad de circunstancias es preferible el testigo ocular.

Por más autorizados que sean los conductos, siempre son algo peligrosos; las narraciones que pasan por muchos intermedios suelen ser como los líquidos, los que siempre se llevan algo del canal por donde corren. Desgraciadamente abundan mucho en los canales la malicia y el error.

Regla 3.ª

Entre los testigos oculares es preferible, en igualdad de circunstancias, el que no tomó parte en el suceso y no ganó ni perdió con él (véase el c. VIII).

Por más crédito que se merezca César cuando nos refiere sus hazañas, claro es que sus enemigos no los había de pintar pocos y cobardes, ni describirnos sus empresas como demasiado asequibles. Los prodigios de Aníbal, contados por sus mismos enemigos, valen por cierto algo más.

¿Cómo vemos narradas las revoluciones modernas? || Según las opiniones e intereses del escritor. Un hombre de aventajado talento ha dado a luz una historia del levantamiento y revolución de España en la época de 1808, y, sin embargo, al tratar de las Cortes de Cádiz, al través del lenguaje anticuado y del tono grave y sesudo, bien se trasluce el joven y fogoso diputado de las Constituyentes.

Regla 4.ª

El historiador contemporáneo es preferible, teniendo, empero, el cuidado de cotejarle con otros de opiniones e intereses diferentes y de separar en ambos el hecho narrado de las causas que se le señalan, resultados que se le atribuyen y juicio de los escritores.

Por lo común, hay en los acontecimientos algo que descuella y se presenta a los ojos demasiado de bulto para que pueda negarlo la parcialidad del historiador. En tal caso exagera o disminuye, echa mano de colores halagüeños o repugnantes, busca explicaciones favorables, apelando a causas imaginarias y señalando efectos soñados; pero el hecho está allí, y los esfuerzos del escritor apasionado o de mala fe no hacen más que llamar la atención del avisado lector para que fije la vista con atención en lo que hay, y no vea ni más ni menos de lo que hay.

Los historiadores apasionados de Napoleón hablarán a la posteridad del fanatismo y crueldad de la nación española, pintándola como un pueblo estúpido que no quiso ser feliz; referirán los mil motivos que tuvo el Gran Capitán para entrometerse en los negocios de la Península, y señalarán un millón de causas para explicar lo || poco satisfactorio de los resultados. Por supuesto que llegarán a concluir que por esto no se empañan en lo más mínimo las glorias del héroe. Pero el lector juicioso y discreto descubrirá la verdad a pesar de todos los amaños para obscurecerla. El historiador no habrá podido menos de confesar a su modo y con mil rodeos que Napoleón, antes de comenzar la lucha y mientras las fuerzas del marqués de la Romana le auxiliaban en el Norte, introdujo en España, con palabras de amistad, un numeroso ejército y se apoderó de las principales ciudades y fortalezas, incluso la capital del reino; que colocó en el trono a su hermano José, y que al fin José y su ejército, después de seis años de lucha, se vieron precisados a repasar la frontera.

Esto no lo habrá negado el historiador; pues bien, esto basta; píntense los pormenores como se quiera, la verdad quedará en su lugar. He aquí lo que dirá el sensato lector: «Tú, historiador parcial, defiendes admirablemente la reputación y buen nombre de tu héroe; pero resulta de tu misma narración que él ocupó el país protestando amistad, que invadió sin título, que atacó a quien le ayudaba, que se valió de traición para llevarse al rey, que peleó durante seis años sin ningún provecho. De una parte estaban, pues, la buena fe del aliado, la lealtad del vasallo y el arrojo y la constancia del guerrero; de otra podían estar la pericia y el valor, pero a su lado resaltan la mala fe, la usurpación y la esterilidad de una dilatada guerra. Hubo, pues, yerros y perfidia en la concepción de la empresa, maldad en la ejecución, razón y heroísmo en la resistencia.» ||

Regla 5.ª

Los anónimos merecen poca confianza.

El autor habrá tal vez callado su nombre por modestia o por humildad; pero el público que lo ignora no está obligado a prestar crédito a quien le habla con un velo en la cara. Si uno de los frenos más poderosos, cual es el temor de perder la buena reputación, no es todavía bastante para mantener a los hombres en los límites de la verdad, ¿cómo podremos fiarnos de quien carece de él?

Regla 6.ª

Antes de leer una historia es muy importante leer la vida del historiador.

Casi me atrevería a decir que esta regla, por lo común tan descuidada, es de las que deben ocupar el lugar más distinguido. En cierto modo se halla ya contenida en lo que llevo dicho más arriba (c. VIII); pero no será inútil haberla establecido por separado, siquiera para tener ocasión de ilustrarla con algunas observaciones.

Claro es que no podemos saber qué medios tuvo el historiador para adquirir el conocimiento de lo que narra, ni el concepto que debemos formar de su veracidad, si no sabemos quién era, cuál fué su conducta y demás circunstancias de su vida. En el lugar en que escribió el historiador, en las formas políticas de su patria, en el espíritu de su época, en la naturaleza de ciertos acontecimientos, y no pocas veces en la particular posición del escritor, se encuentra quizás la clave para explicar || sus declamaciones sobre tal punto, su silencio o reserva sobre tal otro; por qué pasó sobre este hecho con pincel ligero, por qué cargó la mano sobre aquél.

Un historiador del revuelto tiempo de la Liga no escribía de la misma suerte que otro del reinado de Luis XIV, y trasladándonos a épocas más cercanas, las de la revolución, de Napoleón, de la restauración y de la dinastía de Orleáns, han debido inspirar al escritor otro estilo y lenguaje. Cuando andaban animadas las contiendas entre los papas y los príncipes no era por cierto lo mismo publicar una memoria sobre ellas en Roma, París, Madrid o Lisboa. Si sabéis dónde salió a luz el libro que tenéis en la mano, os haréis cargo de la situación del escritor, y así supliréis aquí, cercenaréis allá; en una parte descifraréis una palabra obscura, en otras comprenderéis un circunloquio; en esta página apreciaréis en su justo valor una protesta, un elogio, una restricción; en aquella adivinaréis el blanco de una confesión, de una censura, o señalaréis el verdadero sentido a una proposición demasiado atrevida.

Pocos son los hombres que se sobreponen completamente a las circunstancias que los rodean; pocos son los que arrostran un gran peligro por la sola causa de la verdad; pocos son los que en situaciones críticas no buscan una transacción entre sus intereses y su conciencia. En atravesándose riesgos de mucha gravedad, el mantenerse fiel a la virtud es heroísmo, y el heroísmo es cosa rara.

Además que no siempre puede decirse que haya obrado mal un escritor por haberse atemperado a las circunstancias, si no ha vulnerado los derechos de la justicia y de la verdad. Casos hay en que el silencio es prudente || y hasta obligatorio, y por lo mismo bien se puede perdonar a un escritor el que no haya dicho todo lo que pensaba, con tal que no haya dicho nada contra lo que pensaba. Por más profundas que fuesen las convicciones de Belarmino sobre la potestad indirecta, ¿habríais exigido de él que se expresase en París de la misma suerte que en Roma? Esto hubiera equivalido a decirle: «Hablad de manera que tan pronto como el Parlamento tenga noticia de vuestra obra sean recogidos los ejemplares a mano armada, quemado quizás uno de ellos por la mano del verdugo y vos expulsado de Francia o encerrado en un calabozo.»

El conocimiento de la posición particular del escritor, de su conducta, moralidad, carácter, y hasta de su educación, ilustran muchísimo al lector de sus obras. Para formar juicio de las palabras de Lutero sobre el celibato servirá no poco el saber que quien habla es un fraile apóstata, casado con Catalina de Boré; y quien haya tenido paciencia bastante para ruborizarse mil veces hojeando las imprudentes *Confesiones* de Rousseau será bien poco accesible a ilusiones cuando el filósofo de Ginebra le hable de filantropía y de moral.

Regla 7.ª

Las obras póstumas publicadas por manos desconocidas o poco seguras son sospechosas de apócrifas o alteradas.

La autoridad de un ilustre difunto poco sirve en semejantes casos: no es él quien nos habla, sino el editor, bien seguro de que el interesado no le podrá desmentir. ||

Regla 8.ª

Historias fundadas en memorias secretas y papeles inéditos, publicaciones de manuscritos en que el editor asegura no haber hecho más que introducir orden, limar frases o aclarar algunos pasajes, no merecen más crédito que el debido a quien sale responsable de la obra.

Regla 9.ª

Relaciones de negociaciones ocultas, de secretos de Estado, anécdotas picantes sobre la vida privada de personajes célebres, sobre tenebrosas intrigas y otros asuntos de esta clase han de recibirse con extrema desconfianza.

Si difícilmente podemos aclarar la verdad de lo que pasa a la luz del sol y a la faz del universo, poco debemos prometernos tocante a lo que sucede en las sombras de la noche y en las entrañas de la tierra.

Regla 10.ª

En tratándose de pueblos antiguos o muy remotos, es preciso dar poco crédito a cuanto se nos refiera sobre riquezas del país, número de moradores, tesoros de monarcas, ideas religiosas y costumbres domésticas.

La razón es clara: todos estos puntos son difíciles de averiguar; es necesario mucho tiempo de residencia, perfecto || conocimiento de la lengua, inteligencia en ramos de suyo muy difíciles y complicados, medios de adquirir noticias exactas sobre objetos ocultos que brindan a la exageración y en que por parte de los mismos naturales hay a veces mucha ignorancia, y hasta sabiéndolo tienen mil y mil motivos para aumentar o disminuir. Finalmente, en lo que toca a costumbres domésticas no se alcanza su exacto conocimiento si no se puede penetrar en lo interior de las familias, viéndolas cómo hablan y obran en la efusión y libertad de sus hogares.

NOTA.—He manifestado mucha desconfianza de las obras póstumas sobre todo si el autor no ha podido darles la última mano, dejándolas a persona de muy segura entereza y que no haya de hacer

más que publicarlas. Entre los muchos ejemplos que se pudieran citar, en que la falsificación ha sido probada o en que se ha sospechado no sin fuertes indicios, recordaré un hecho gravísimo, cual es lo que está sucediendo en Francia con respecto a una obra muy importante: *Los pensamientos de Pascal*. En el espacio de dos siglos se han publicado numerosas ediciones de esta obra y ha sido traducida en diferentes lenguas, y todavía en 1845 están disputando M. Cousin y M. Faugère sobre pasajes de gran trascendencia. M. Cousin pretendía haber restablecido el verdadero Pascal, haciendo desaparecer las enmiendas introducidas en la obra por la mano de Port-Royal, y ahora M. Faugère ha dado a luz otra edición, de la cual resulta que sólo él ha consultado el escrito autógrafo, y que M. Cousin, el mismo M. Cousin, se había limitado, por lo general, a las copias. Fiaos de editores. ||

CAPITULO XII

Consideraciones generales sobre el modo de conocer la naturaleza, propiedad y relaciones de los seres

§ 1.—Una clasificación de las ciencias

Conocidas las reglas que pueden guiarnos para conocer la existencia de un objeto, fáltanos averiguar cuáles son las que podrán sernos útiles al investigar la naturaleza, propiedades y relaciones de los seres. Estos, o pertenecen al orden de la naturaleza, comprendiendo en él todo cuanto está sometido a las leyes necesarias de la creación, a los que apellidaremos *naturales;* o al orden moral, y los nombraremos *morales;* o al orden de la sociedad humana, que llamaremos *históricos* o más propiamente *sociales;* o al de una providencia extraordinaria, que designaremos con el título de *religiosos.*

No insistiré sobre la exactitud de esta división; confesaré sin dificultad que en rigor dialéctico se le pueden hacer algunas objeciones; pero es innegable que está fundada en la misma naturaleza de las cosas y en el modo con que el entendimiento humano suele distinguir los || principales puntos de vista. Sin embargo, para manifestar con mayor claridad la razón en que se apoya, he aquí presentada en pocas palabras la filiación de las ideas.

Dios ha criado el universo y cuanto hay en él, sometiéndole a leyes constantes y necesarias: de aquí el orden natural. Su estudio podría llamarse filosofía natural.

Dios ha criado al hombre dotándole de razón y de libertad de albedrío; pero sujeto a ciertas leyes, que no le fuerzan, mas le obligan: he aquí el orden moral y el objeto de la filosofía moral.

El hombre en sociedad ha dado origen a una serie de

hechos y acontecimientos: he aquí el orden social. Su estudio podría llamarse filosofía social o, si se quiere, filosofía de la historia.

Dios no está ligado por las leyes que El mismo ha prescrito a las hechuras de sus manos; por consiguiente, puede obrar sobre y contra esas leyes, y así es dable que existan una serie de hechos y revelaciones de un orden superior al natural y social: de aquí el estudio de la religión o filosofía religiosa.

Dada la existencia de un objeto, pertenece a la filosofía el desentrañarle, apreciarle y juzgarle, ya que en la acepción común esta palabra *filósofo* significa el que se ocupa en la investigación de la naturaleza, propiedades y relaciones de los seres. ||

§ 2.—Prudencia científica y observaciones para alcanzarla

En el buen orden del pensamiento filosófico entra una gran parte de prudencia, muy semejante a la que preside a la conducta práctica. Esta prudencia es de muy difícil adquisición, es también el costoso fruto de amargos y repetidos desengaños. Como quiera, será bueno tener a la vista algunas observaciones que pueden contribuir a engendrarla en el espíritu.

Observación 1.ª

La íntima naturaleza de las cosas nos es por lo común muy desconocida; sobre ella sabemos poco e imperfecto.

Conviene no echar nunca en olvido esta importantísima verdad. Ella nos enseñará la necesidad de un trabajo muy asiduo cuando nos propongamos descubrir y examinar la naturaleza de un objeto, dado que lo muy oculto y abstruso no se comprende con aplicación liviana. Ella nos inspirará prudente desconfianza en el resultado de nuestras investigaciones, no permitiéndonos que con precipitación nos lisonjeemos de haber encontrado lo que buscamos. Ella nos preservará de aquella irreflexiva curiosidad que nos empeña en penetrar objetos cerrados con sello inviolable.

Verdad poco lisonjera a nuestro orgullo, pero indudable, || certísima a los ojos de quien haya meditado sobre la ciencia del hombre. El Autor de la naturaleza nos ha dado el suficiente conocimiento para acudir a nuestras necesidades físicas y morales, otorgándonos el de las aplicaciones y usos que para este efecto pueden tener los objetos que nos rodean; pero se ha complacido, al parecer, en ocultar lo demás, como si hubiese querido ejercitar el humano ingenio durante nuestra mansión en la tierra y sorprender agra-

dablemente al espíritu al llevarle a las regiones que le aguardan más allá del sepulcro, desplegando a nuestros ojos el inefable espectáculo de la naturaleza sin velo.

Conocemos muchas propiedades y aplicaciones de la luz, pero ignoramos su esencia; conocemos el modo de dirigir y fomentar la vegetación, pero sabemos muy poco sobre sus arcanos; conocemos el modo de servirnos de nuestros sentidos, de conservarlos y ayudarlos, pero se nos ocultan los misterios de la sensación; conocemos lo que es saludable o nocivo a nuestro cuerpo, pero en la mayor parte de los casos nada sabemos sobre la manera particular con que nos aprovecha o daña. ¿Qué más? Calculamos continuamente el tiempo, y la metafísica no ha podido aclarar bien lo que es el tiempo; existe la geometría, y llevada a un grado de admirable perfección, y su idea fundamental, la extensión, está todavía sin comprender. Todos moramos en el espacio, todo el universo está en él, le sujetamos a riguroso cálculo y medida, y la metafísica ni la ideología no han podido decirnos aún en qué consiste; si es algo distinto de los cuerpos, si es solamente una idea, si tiene naturaleza propia, no sabemos si es un ser o nada. Pensamos y no comprendemos lo que es el pensamiento; bullen en nuestro espíritu || las ideas, e ignoramos lo que es una idea; nuestra cabeza es un magnífico teatro donde se representa el universo con todo su esplendor, variedad y hermosura; donde una fuerza incomprensible crea a nuestro capricho mundos fantásticos, ora bellos, ora sublimes, ora extravagantes, y no sabemos lo que es la imaginación, ni lo que son aquellas prodigiosas escenas, ni cómo aparecen o desaparecen.

¡Qué conciencia más viva no tenemos de esa inmensa muchedumbre de afecciones que apellidamos sentimientos! Y, sin embargo, ¿qué es el sentimiento? El que ama siente el amor, pero no le conoce; el filósofo que se ocupa en el examen de esta afección señala quizás su origen, indica su tendencia y su fin, da reglas para su dirección; pero en cuanto a la íntima naturaleza del amor se halla en la misma ignorancia que el vulgo. Son los sentimientos como un flúido misterioso que circula por conductos cuyo interior es impenetrable. Por la parte exterior se conocen algunos efectos; en algunos casos se sabe de dónde viene y adónde va, y no se ignora el modo de minorar su velocidad o cambiar su dirección; pero el ojo no puede penetrar en la obscura cavidad: el agente queda desconocido.

Nuestro propio cuerpo, ni todos cuantos nos rodean, ¿sabemos por ventura lo que son? Hasta ahora, ¿ha habido algún filósofo que haya podido explicarnos lo que es un cuerpo? Y, sin embargo, estamos continuamente en medio de cuerpos, y nos servimos continuamente de ellos, y conoce-

mos muchas de sus propiedades y de las leyes a que están sometidos, y un cuerpo forma parte de nuestra naturaleza.

Estas consideraciones no deben perderse nunca de || vista, cuando se nos ofrece examinar la íntima naturaleza de una cosa, para fijar los principios constitutivos de su esencia. Seamos, pues, diligentes en investigar, pero muy mesurados en definir. Si no llevamos estas cualidades a un alto grado de escrupulosidad, nos acontecerá con frecuencia el substituir a la realidad las combinaciones de nuestra mente.

Observación 2.ª

Así como en matemáticas hay dos maneras de resolver un problema: una acertando en la verdadera resolución, otra manifestando que la resolución es imposible, así acontece en todo linaje de cuestiones: muchas hay cuya mejor resolución es manifestar que para nosotros son insolubles. Y no se crea que esto último carezca de mérito, y que sea fácil el discernimiento entre lo asequible e inasequible: quien es capaz de ello, señal es que conoce a fondo la materia de que se trata y que se ha ocupado con detenimiento en el examen de sus principales cuestiones.

Es mucho el tiempo que se ahorra en habiendo adquirido este precioso discernimiento; pues, en ofreciéndose el caso, como que se adivina desde luego si hay o no los datos suficientes para llegar a un resultado satisfactorio.

El conocimiento de la imposibilidad de resolver es muchas veces más bien histórico y experimental que científico; es decir, que un hombre instruído y experimentado conoce que una solución es imposible o que raya en ello a causa de su extrema dificultad, no porque pueda || demostrarlo, sino porque la historia de los esfuerzos que han hecho otros y quizás de los propios le manifiesta la impotencia del entendimiento humano con relación al objeto. A veces la misma naturaleza de las cosas sobre las cuales se suscita la cuestión indica la imposibilidad de resolverla. Para esto es necesario abarcar de una ojeada los datos que se han menester, conociendo la falta de los que no existen.

Observación 3.ª

Como los seres se diferencian mucho entre sí en naturaleza, propiedades y relaciones, el modo de mirarlos y el método de pensar sobre ellos han de ser también muy diferentes.

Imagínanse algunos que en sabiendo pensar sobre una

clase de objetos está ya trillado el camino para lograr lo mismo con respecto a todos, bastando para ello dirigir la atención a lo que se quiere estudiar de nuevo. De aquí es que se oye en boca de muchos, y se lee también en uno que otro autor, la insigne falsedad de que la mejor lógica son las matemáticas, porque acostumbran a pensar en todas materias con rigor y exactitud.

Para desvanecer esta equivocación basta observar que los objetos que se ofrecen a nuestro espíritu son de órdenes muy diferentes, que los medios de que disponemos para alcanzarlos nada tienen de parecido, que las relaciones que con nosotros los unen son desemejantes y que, en fin, la experiencia está enseñando todos los días que un hombre dedicado a dos clases de estudios resulta sobresaliente en la una y quizás muy mediano en la || otra; que en aquélla piensa con admirable penetración y discernimiento, mientras en ésta no se eleva sobre miserables vulgaridades.

Hay verdades matemáticas, verdades físicas, verdades ideológicas, verdades metafísicas; las hay morales, religiosas, políticas; las hay literarias e históricas; las hay de razón pura y otras en que se mezclan por necesidad la imaginación y el sentimiento; las hay meramente especulativas y las hay que por necesidad se refieren a la práctica; las hay que sólo se conocen por raciocinio, las hay que se ven por intuición y las hay de que sólo nos informamos por la experiencia; en fin, son tan variadas las clases en que podrían distribuirse, que fuera difícil reducirlas a guarismos.

§ 3.—Los sabios resucitados

El lector palpará el fundamento de lo que acabo de exponer, y se desentenderá en adelante de las frívolas objeciones que pudiera presentar el espíritu de sutileza y cavilación, asistiendo a la escena que voy a ofrecerle, en la cual encontrará retratada al vivo la naturaleza de las cosas y explicada y demostrada a un mismo tiempo la importante verdad que deseo inculcarle.

Yo supongo reunidos en un vasto establecimiento un gran número de hombres célebres, los que, resucitados tales como eran en vida, con los mismos talentos e inclinaciones, pasan algunos días encerrados allí, bien que con amplia libertad de ocuparse cada cual en lo que fuere || de su agrado. La mansión está preparada como tales huéspedes se merecen: un riquísimo archivo, una inmensa biblioteca, un museo donde se hallan reunidas las mayores maravillas de la naturaleza y del arte, espaciosos jardines adornados con todo linaje de plantas, largas hileras de jaulas donde rugen, braman, aúllan, silban, se revuelven, se agitan to-

dos los animales de Europa, Asia, Africa y América. Allí están Gonzalo de Córdoba, Cisneros, Richelieu, Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Napoleón, Tasso, Milton, Boileau, Corneille, Racine, Lope de Vega, Calderón, Molière, Bossuet, Massillon, Bourdaloue, Descartes, Malebranche, Erasmo, Luis Vives, Mabillon, Vieta, Fermat, Bacon, Keplero, Galileo, Pascal, Newton, Leibniz, Miguel Angelo, Rafael, Linneo, Buffon y otros que han transmitido a la posteridad su nombre inmortal.

Dejadlos hasta que se hayan hecho cargo de la distribución de las piezas y cada cual haya podido entregarse a los impulsos de su inclinación favorita. El gran Gonzalo leerá con preferencia las hazañas de Escipión en España, desbaratando a sus enemigos con su estrategia, aterrándolos con su valor y atrayéndose el ánimo de los naturales con su gallarda apostura y conducta generosa. Napoleón se ocupará en el paso de los Alpes por Aníbal, en las batallas de Cannas y Trasimeno; se indignará al ver a César vacilante a la orilla del Rubicón, golpeará la mesa con entusiasmo al mirarle cuál marcha sobre Roma, vence en Farsalia, sojuzga el Africa y se reviste de la dictadura. Tasso y Milton tendrán en sus manos la Biblia, Homero y Virgilio; Corneille y Racine, a Sófocles y Eurípides; Molière, a Aristófanes, Lope de Vega y Calderón; Boileau, a Horacio; Bossuet, Massillon || y Bourdaloue, a San Juan Crisóstomo, San Agustín, San Bernardo, mientras Erasmo, Luis Vives y Mabillon estárán revolviendo el archivo, andando a caza de polvorientos manuscritos para completar un texto truncado, aclarar una frase dudosa, enmendar una expresión incorrecta o resolver un punto de crítica. Entre tanto sus ilustres compañeros se habrán acomodado conforme a su gusto respectivo. Quién estará con el telescopio en la mano, quién con el microscopio, quién con otros instrumentos; al paso que algunos, inclinados sobre un papel cubierto de signos, letras y figuras geométricas, estarán absortos en la resolución de los problemas más abstrusos. No estarán ociosos los maquinistas, ni los artistas, ni los naturalistas; y bien se deja entender que encontraremos a Buffon junto a las verjas de una jaula, a Linneo en el jardín, a Watt examinando los modelos de maquinaria, y a Rafael y Miguel Angelo en las galerías de cuadros y estatuas.

Todos pensarán, todos juzgarán, y sin duda que sus pensamientos serán preciosos y sus fallos respetables; y, sin embargo, estos hombres no se entenderían unos a otros si se hablasen los de profesiones diferentes; si trocáis los papeles será posible que de una sociedad de genios hagáis una reunión de capacidades vulgares, que tal vez llegue a ser divertida con los disparates de insensatos.

¿Veis a ése cuyos ojos centellean, que se agita en su asiento, da recias palmadas sobre la mesa y al fin se deja caer el libro de la mano, exclamando: «*Bien, muy bien, magnífico...*»? ¿Notáis aquel otro que tiene delante de sí un libro cerrado y que, con los brazos cruzados sobre el pecho, los ojos fijos y la frente contraída y torva, || manifiesta que está sumido en meditación profunda, y que al fin vuelve de repente en sí y se levanta diciendo: «*Evidente, exacto, no puede ser de otra manera...*»? Pues el uno es Boileau, que lee un trozo escogido de la *Carta a los pisones* o de las *Sátiras*, y que, a pesar de saberlo de memoria, lo encuentra todavía nuevo, sorprendente, y no puede contener los impulsos de su entusiasmo; el otro es Descartes, que medita sobre los colores y resuelve que no son más que una sensación. Aproximadlos ahora y haced que se comuniquen recíprocamente sus pensamientos: Descartes tendrá a Boileau por muy frívolo, pues que tanto le afecta una imagen bella y oportuna, o una expresión enérgica y concisa; y Boileau se desquitará a su vez sonriéndose desdeñosamente del filósofo cuya doctrina choca con el sentido común y tiende a desencantar la naturaleza.

Rafael contempla extasiado un cuadro antiguo de raro mérito; en la escena el sol se ha ocultado en el ocaso, las sombras van cubriendo la tierra, descúbrese en el firmamento el cuadrante de la luna y algunas estrellas que brillan como antorchas en la inmensidad de los cielos. Descuella en el grupo una figura que con los ojos clavados en el astro de la noche y con ademán dolorido y suplicante diríase que le cuenta sus penas y le conjura a que le dé auxilio en tremenda cuita. Entre tanto acierta a pasar por allí un personaje que anda meditabundo de una parte a otra; y, reparando en la luna y estrellas y en la actitud de la mujer que las mira, se detiene y articula entre dientes no sé qué cosas sobre paralaje, planos que pasan por el ojo del espectador, semidiámetros terrestres, tangentes a la órbita, focos de la elipse y otras cosas por este tenor, que distraen a Rafael || y le hacen marchar a grandes pasos hacia otro lado, maldiciendo al bárbaro astrónomo y a su astronomía.

Allí está Mabillon con un viejo pergamino, calándose mil veces los anteojos, y ora tomando la luz en una dirección, ora en otra, por si puede sacar en limpio una línea medio borrada, donde sospecha que ha de encontrar lo que busca; y mientras el buen monje se halla atareado en su faena se le llega un naturalista rogándole que disimule, y armando su microscopio se pone a observar si descubre en el pergamino algunos huevos de polilla. El pobre Linneo tenía recogidas unas florecitas y las estaba distribuyendo, cuando pasan por allí Tasso y Milton recitando en alta y

sentida voz un soberbio pasaje, y no advierten que lo echan todo a rodar y que con una pisada destruyen el trabajo de muchas horas.

En fin, aquellos hombres acabaron por no entenderse, y fué preciso encerrarlos de nuevo en sus tumbas para que no se desacreditasen y no perdiesen sus títulos a la inmortalidad.

Lo que veía el uno no acertaba a verlo el otro; aquél reputaba a éste por estúpido, y éste a su vez le pagaba con la misma moneda. Lo que el uno apreciaba con admirable tino, el otro lo juzgaba disparatado; lo que uno miraba como inestimable tesoro, considerábalo el otro cual miserable bagatela. ¿Y esto por qué? ¿Cómo es que grandes pensadores discuerden hasta tal punto? ¿Cómo es que las verdades se presenten a los ojos de todos de una misma manera? Es que estas verdades son de especies muy diferentes; es que el compás y la regla no sirven para apreciar lo que afecta el corazón; es que los sentimientos nada valen en el cálculo y en la geometría; es que las abstracciones metafísicas nada tienen que ver || con las ciencias sociales; es que la verdad pertenece a órdenes tan diferentes cuanto lo son las naturalezas de las cosas, porque la verdad es la misma realidad.

El empeño de pensar sobre todos los objetos de un mismo modo es un abundante manantial de errores, es trastornar las facultades humanas, es transferir a unas lo que es propio exclusivamente de otras. Hasta los hombres más privilegiados, a quienes el Criador ha dotado de una comprensión universal, no podrán ejercerla cual conviene si cuando se ocupan de una materia no se despojan en cierto modo de sí mismos para hacer obrar las facultades que mejor se adaptan al objeto de que se trata.

Nota.—Lo dicho en la nota al capítulo III sobre la diferencia de los talentos deja fuera de duda lo que acabo de asentar en el capítulo XII. Sin embargo, para hacer sentir que la escena de los *Sabios resucitados* no es una ficción exagerada citaré un ejemplo que equivale a muchos. ¿Quién hubiera pensado que un escritor tan fecundo, tan brillante, tan lozano y pintoresco como Buffon no fuese poeta ni capaz de hacer justicia a los poetas más eminentes? Tratándose de un hombre que sólo se hubiese distinguido en las ciencias exactas, esto no fuera extraño; pero en Buffon, en el magnífico pintor de la naturaleza, ¿cómo se concibe esta anomalía? Sin embargo, la anomalía existió, y esto basta a manifestar que no sólo pueden encontrarse separados dos géneros de talento muy diversos, sino también los que al parecer sólo se distinguen por un ligero matiz. «Yo he visto, dice Laharpe, al respetable anciano Buffon afirmar con mucha seguridad que los versos más hermosos estaban llenos de defectos y que no alcanzaban ni con mucho a la perfección de una buena prosa. No vacilaba en tomar por ejemplo los versos de la *Athalia* y hacer una minuciosa crítica de los de la primera escena. Todo lo que dijo era propio de un hombre tan extraño a las

primeras nociones de la poesía y a los ordinarios procedimientos de la versificación, que no habría sido posible responderle sin *humillarle.*» Y adviértase que no se habla de un hombre que pensase menos en la forma del escrito que en el fondo; se habla de Buffon, que pulía con || extremada escrupulosidad sus trabajos, y de quien se cuenta que hizo copiar once veces su manuscrito *Epocas de la naturaleza*; y, sin embargo, este hombre, que tanto cuidaba de la belleza, de la cultura, de la armonía, no era capaz de comprender a Racine y encontraba malos los versos de la *Athalia*.

NOTA PÓSTUMA.—No quiero entrar ahora en la cuestión de si nos son conocidas o no las esencias de todas las cosas; basta para mi objeto el que lo sean muchas, lo que nadie me podrá negar. ||

CAPITULO XIII

LA BUENA PERCEPCIÓN

§ 1.—La idea

Percibir con claridad, exactitud y viveza; juzgar con verdad; discurrir con rigor y solidez: he aquí las tres dotes de un pensador; examinémoslas por separado, emitiendo sobre cada una de ellas algunas observaciones.

¿Qué es una idea? No nos proponemos investigarlo aquí. ¿Qué es la percepción en su rigor ideológico? Tampoco es éste el blanco de nuestras tareas, ni conduciría al fin que deseamos. Bastará, pues, decir, en lenguaje común, que percepción es aquel acto interior con el cual nos hacemos cargo de un objeto; siendo la idea aquella imagen, representación, o lo que se quiera, que sirve como de pábulo a la percepción. Así percibimos el círculo, la elipse, la tangente a una de estas curvas; percibimos la resultante de un sistema de fuerzas, la razón inversa de éstas en los brazos de una palanca, la gravitación de los cuerpos, la ley de aceleración en su descenso, el equilibrio de los flúidos; percibimos la contradicción del ser y no ser a un mismo tiempo, la diferencia || entre lo esencial y accidental de los seres; percibimos los principios de la moral; percibimos nuestra existencia y la de un mundo que nos rodea; percibimos una belleza o un defecto en un poema o en un cuadro; percibimos la sencillez o complicación de un negocio, los medios fáciles o arduos para llevarle a cabo; percibimos la impresión agradable o desagradable que hace en nuestros semejantes tal o cual palabra, gesto o suceso; en breve, percibimos todo aquello de que se hace cargo nuestro espíritu; y aquello que en lo interior nos parece que nos sirve de espejo para ver el objeto; aquello que ora está presente a nuestro en-

tendimiento, ora se retira o se adormece, aguardando que otra ocasión lo despierte o que nosotros lo llamemos para volverse a presentar; aquello que no sabemos lo que es, pero cuya existencia no nos es dable poner en duda, aquello se llama idea.

Poco nos importan aquí las opiniones de los ideólogos; por cierto que para pensar bien no es necesario saber si la idea es distinta de la percepción o no, si es la sensación transformada o no, ni si nos ha venido por este o aquel conducto, o si la tenemos innata o adquirida. Para la resolución de todas estas cuestiones, sobre las cuales se ha disputado siempre y se disputará en adelante, se necesitan actos reflejos, que no puede hacer quien no se ocupa de ideología, so pena de distraerse de su tarea y embarazar y extraviar lastimosamente su pensamiento. Quien piensa no puede estar continuamente pensando qué piensa y cómo piensa; de otra suerte el objeto de su entendimiento se cambiará, y en vez de ocuparse de lo que debe se ocupará de sí mismo. ||

§ 2.—Regla para percibir bien

Percibiremos con claridad y viveza si nos acostumbramos a estar atentos a lo que se nos ofrece (c. II), y si, además, hemos procurado adquirir el necesario tino para desplegar en cada caso las facultades que se adaptan al objeto presente.

¿Se me da una definición matemática? Nada de vaguedad, nada de abstracciones, nada de fantástico o sentimental, nada del mundo en su complicación y variedad; en este caso he de valerme de la imaginación no más que como del encerado donde trazo los signos y las figuras, y del entendimiento como del ojo para mirar. Aclararé la regla proponiendo un ejemplo de los más sencillos, una de las definiciones elementales de la geometría.

La circunferencia es una línea curva reentrante cuyos puntos distan igualmente todos de uno que se llama centro. Por lo pronto es evidente que no se trata aquí ni de la circunferencia tal como suele tomarse en sentido metafórico, cuando se la aplica a objetos no geométricos, ni en un sentido lato y grosero, como en los casos en que no se necesita precisión y rigor; debo, pues, considerar la definición dada como la expresión de un objeto del orden ideal, al cual se aproximará más o menos la realidad.

Pero como las figuras geométricas se someten a la vista y a la imaginación, me valdré de una de éstas, y si es posible de ambas, para representarme aquello que quiero || concebir. Trazada la figura en el encerado o en la imaginación, veo o imagino una circunferencia; pero ¿esto me basta para

comprender bien su naturaleza? No. El hombre más rudo la ve e imagina tan perfectamente como el más cumplido matemático, y no sabe darse cuenta a sí mismo de lo que es una circunferencia. Luego la vista o la imaginación de la figura no son suficientes para la idea geométrica completa. Además que, si no se necesitara otra cosa, el gato que acurrucado en una silla está contemplando atentamente una curva que su amo acaba de trazar, y que sin duda la ve tan bien como éste y la imagina cuando cierra los ojos, tendría de la misma una idea igualmente perfecta que Newton o Lagrange.

¿Qué se necesita, pues, para que haya una percepción intelectual? Que se conozca el conjunto de condiciones, de las cuales no puede faltar ninguna sin que desaparezca la curva. Esto es lo explicado por la definición, y para que la percepción sea cabal deberé hacerme cargo de cada una de dichas condiciones, y su conjunto formará en mi entendimiento la idea de la curva.

Quien se haya ocupado en la enseñanza habrá podido observar la diferencia que acabo de señalar. Vista una circunferencia y la manera de trazarla con el compás, el alumno más torpe la reconoce dondequiera que se le presente y la describe sin equivocarse. En esto no cabe diferencia entre los talentos; pero viene el definir la curva, señalando las condiciones que la forman, y entonces se palpa lo que va de la imaginación al entendimiento, entonces se conoce ya al joven negado, al medianamente capaz, al sobresaliente. «¿Qué es la circunferencia?, preguntáis al primero. —Es esto que acabo de trazar. —Pero bien, ¿en qué consiste? ¿Cuál es la naturaleza de esta línea? ¿En qué se diferencia de la recta que explicamos ayer? ¿Son lo mismo la una que la otra? —¡Oh! No. Esta es así... redonda..., aquí hay un punto... —¿Se acuerda usted de la definición que da el autor? —Sí, señor; la circunferencia es una línea curva reentrante, cuyos puntos distan igualmente todos de uno que se llama centro. —¿Por qué la llamamos curva? —Porque no tiene sus puntos en una misma dirección. —¿Por qué reentrante? —Porque vuelve a entrar en sí misma. —Si no fuese reentrante, ¿sería circunferencia? —Sí, señor. —¿No acaba usted de decirnos que ha de serlo? —¡Ah! Sí, señor. —¿Por qué, en no siendo reentrante, ya no sería circunferencia? —Porque... la circunferencia... porque...» En fin, cansado de esperar y de explicar, llamáis a otro, que os da la definición, que os explica los términos, pero que ahora se os deja la palabra *curva*, ahora la *igualmente;* que si le obligáis a una atención más perfecta se hace cargo de lo que le decís, lo repite muy bien, pero que a poco tiene otro olvido o equivocación. dando a entender que no se ha for-

mado todavía idea cabal, que no se da cumplida razón a sí mismo del conjunto de condiciones necesarias para formar una circunferencia.

Llegáis, por fin, a un alumno de entendimiento claro y sobresaliente: traza la figura con más o menos desembarazo, según su mayor o menor agilidad natural; recita más o menos rápidamente las definiciones, según la velocidad de la lengua; pero llamadle al análisis y notaréis desde luego la claridad y precisión de sus ideas, la exactitud y concisión de sus palabras, la oportunidad y tino de las aplicaciones. «En la definición, ¿podríamos omitir la palabra *línea?* —Como aquí ya hemos advertido que || sólo tratamos de líneas, se daría por sobrentendida; pero en rigor no, porque al decir *curva* podríase dudar si hablamos de superficies. —Y expresando *línea,* ¿podríamos omitir *curva?* —Me parece que sí... porque, como añadimos *reentrante,* ya excluímos la recta, que no puede serlo, y además la recta tampoco puede tener todos sus puntos igualmente distantes de uno. —Y la palabra *reentrante,* ¿no la pudiéramos pasar por alto? —No, señor, porque si la curva no vuelve sobre sí misma ya no será una circunferencia; así, por ejemplo, si en ésta borro la parte AB, ya no me queda una circunferencia, sino un arco. —Pero añadiendo lo demás, de que todos los puntos han de distar igualmente de uno que se llama centro, bien parece que se sobrentiende que será reentrante... —No, señor, porque en el arco que tenemos a la vista hay la equidistancia, y sin embargo no es reentrante. —¿Y la palabra *igualmente?* —Es indispensable; de otro modo sería no decir nada; porque una recta también tiene todos sus puntos distantes de uno que no se halle en ella, y además una curva que trazo a la aventura, rasgueando así... sobre el encerado, tiene también todos sus puntos distantes de otro cualquiera, como A..., que señalo fuera de ella.»

He aquí una percepción clara, exacta, cabal, que nada deja que desear, que deja satisfecho al que habla y al que oye.

Acabamos de asistir al análisis de una idea geométrica y de señalar la diferencia entre sus grados de claridad y exactitud; veamos ahora una idea artística y tratemos de determinar su mayor o menor perfección. En ambos casos hay percepción de una verdad; en ambos casos se necesita atención, aplicación de las facultades || del alma; pero con el ejemplo que sigue palparemos que lo que en el uno daña, en el otro favorece, y viceversa; y que las clasificaciones y distinciones que en el primero eran indicio de disposiciones felices, son en el segundo una prueba de que el disertante se ha equivocado al elegir su carrera.

Dos jóvenes que acaban de salir de la escuela de retórica, que recuerdan perfectamente cuanto en ella se les ha enseñado, que serían capaces de decorar los libros de texto de un cabo a otro, que responden con prontitud a las preguntas que se les hacen sobre tropos, figuras, clases de composición, etc., etc., y que, en fin, han desempeñado los exámenes a cumplida satisfacción de padres y maestros, obteniendo ambos la nota de sobresaliente por haber contestado con igual desembarazo y lucimiento, de manera que no era dable encontrar entre los dos ninguna diferencia, están repasando las materias en tiempo de vacaciones y cabalmente leen un magnífico pasaje oratorio o poético. Camilo vuelve una y otra vez sobre las admirables páginas, y ora derrama lágrimas de ternura, ora centellea en sus ojos el más vivo entusiasmo. «¡Esto es inimitable, exclama, es imposible leerlo sin conmoverse profundamente! ¡Qué belleza de imágenes, qué fuego, qué delicadeza de sentimientos, qué propiedad de expresión, qué inexplicable enlace de concisión y abundancia, de regularidad y lozanía! —¡Oh! Sí, le contesta Eustaquio, esto es muy hermoso: ya nos lo habían dicho en la escuela; y si lo observas verás que todo está ajustado a las reglas del arte.»

Camilo percibe lo que hay en el pasaje, Eustaquio no; y, sin embargo, aquél discurre poco, apenas analiza, sólo pronuncia algunas palabras entrecortadas, mientras éste diserta a fuer de buen retórico. El uno ve la verdad, el otro no. ¿Y por qué? Porque la verdad en este lugar es un conjunto de relaciones entre el entendimiento, la fantasía y el corazón; es necesario desplegar a la vez todas estas facultades, aplicándolas al objeto con naturalidad, sin violencia ni tortura, sin distraerlas con el recuerdo de esta o aquella regla, quedando el análisis razonado y crítico para cuando se haya sentido el mérito del pasaje. Enredarse en discursos, traer a colación este o aquel precepto antes de haberse hecho cargo del escogido trozo, antes de haberle *percibido*, es maniatar, por decirlo así, el alma, no dejándole expedita más que una facultad cuando las necesita todas.

§ 3.—Escollo del análisis

Hasta en las materias donde no entran para nada la imaginación y el sentimiento conviene guardarse de la manía de poner en prensa el espíritu, obligándole a sujetarse a un método determinado cuando, o por su carácter peculiar o por los objetos de que se ocupa, requiere libertad y desahogo. No puede negarse que el análisis, o sea la descomposición de las ideas, sirve admirablemente en muchos casos para darles claridad y precisión; pero es menester no olvi-

dar que la mayor parte de los seres son un *conjunto*, y que el mejor modo de percibirlos es ver de una sola ojeada las partes y relaciones que le constituyen. Una máquina desmontada presenta con más distinción y minuciosidad las piezas de que está || compuesta; pero no se comprende tan bien el destino de ellas hasta que, colocadas en su lugar, se ve cómo cada una contribuye al movimiento total. A fuerza de descomponer, prescindir y analizar, Condillac y sus secuaces no hallan en el hombre otra cosa que sensaciones; por el camino opuesto, Descartes y Malebranche apenas encontraban más que ideas puras, un refinado espiritualismo; Condillac pretende dar razón de los fenómenos del alma principiando por un hecho tan sencillo como es el acercar una rosa a la nariz de su hombre-estatua, privado de todos los sentidos, excepto el olfato; Malebranche busca afanoso un sistema para explicar lo mismo, y, no encontrándole en las criaturas, recurre nada menos que a la esencia de Dios.

En el trato ordinario vemos a menudo laboriosos razonadores que conducen su discurso con cierta apariencia de rigor y exactitud y que, guiados por el hilo engañoso, van a parar a un solemne dislate. Examinando la causa, notaremos que esto procede de que no miran el objeto sino por una cara. No les falta análisis; tan pronto como una cosa cae en sus manos la descomponen; pero tienen la desgracia de descuidar algunas partes, y si piensan en todas no recuerdan que se ha hecho para estar unidas, que están destinadas a tener estrechas relaciones, y que si estas relaciones se arrumban, el mayor prodigio podrá convertirse en descabellada monstruosidad. ||

§ 4.—El tintorero y el filósofo

Un hábil tintorero estaba en su laboratorio ocupado en las tareas de su profesión. Acertó a entrar un observador minucioso, razonador muy analítico, y entabló desde luego discusión sobre los tintes y sus efectos, proponiéndose nada menos que convencer al tintorero de que iba a echar a perder las preciosas telas a que se aplicarían sus composiciones. A la verdad, la cosa presentaba mal aspecto, y el crítico no dejaba de apoyarse en reflexiones especiosas. Aquí se veía una serie de cazuelas con líquidos negruzcos, cenicientos, parduscos, ninguno de buen color, todos de mal olor; allí, unos pedacitos de goma pegajosa, desagradable a la vista; enormes calderas estaban hirviendo, donde se revolvían trozos de madera en bruto y en las cuales se iban echando unas hojas secas que al parecer sólo podían servir para tirar a la calle. El tintorero estaba machacando en un mortero cien y cien materias, que andaba sacando ora de un

pote, ora de una marmita, ora de un saquillo, y revolviéndolo todo, y pasándolo de una cazuela a otra, y echando ora acá, ora acullá, cucharadas de líquidos que apestaban y de cuyo contacto era preciso guardar el cutis porque le roían más que el fuego, se aprestaba a vaciar los ingredientes en diferentes calderas y sepultar en aquella inmundicia gran número de materias y manufacturas de inestimable valor. «Esto se va a desperdiciar todo, decía el analítico. En esta cazuela hay el ingrediente A, que, como usted sabe, es extremadamente || cáustico y que además da un color muy feo. En esta otra hay la goma B, excelente para manchar y cuyas señales no se quitan sino con muchísimo trabajo. En esta caldera hay el palo C, que podría servir para dar un color grosero y común, pero que no alcanzo cómo ha de producir nada exquisito. En una palabra, examinado todo por separado, encuentro que usted emplea ingredientes contrarios a lo que usted se propone; y desde ahora doy por seguro que, en vez de sacar nada conforme a las bellísimas muestras que tiene usted en el despacho, va a sufrir una pérdida de consideración en su fama e intereses. —Todo es posible, señor filósofo, decía el inexorable tintorero tomando en sus manos las preciosas materias y ricas manufacturas y sumergiéndolas sin compasión en las sucias y pestilentes calderas; todo es posible, mas para dar fin a la discusión déjese usted ver por aquí dentro de pocos días.» El filósofo volvió en efecto, y el tintorero desvaneció todas las objeciones, desplegando a sus ojos las telas que por rigurosa demostración debían estar malbaratadas. ¡Qué sorpresa! ¡Qué humillación para el analítico! Unas mostraban finísima grana, otras delicado verde, otras hermoso azul, otras exquisito anaranjado, otras subido negro, otras un blanco ligeramente cubierto con variado color, otras ostentaban riquísimos jaspes, donde campeaban a un tiempo la belleza y el capricho. Los matices eran innumerables y encantadores; las manufacturas, limpias, tersas, brillantes, como si hubieran estado cubiertas con cristales sin sufrir el contacto de la mano del hombre. El filósofo se marchó confuso y cabizbajo, diciendo para sí: «No es lo mismo saber lo que es una cosa por sí sola o lo que puede ser en combinación con || otras; en adelante no me contentaré con descomponer y separar, que también hace prodigios el componer y reunir: testigo, el tintorero.»

§ 5.—Objetos vistos por una sola cara

Entendimientos, por otra parte, muy claros y perspicaces se echan a perder lastimosamente por el prurito de desenvolver una serie de ideas que, no representando el objeto

sino por un lado, acaban por conducir a resultados extravagantes. De aquí es que con la razón todo se prueba y todo se impugna; y a veces un hombre que tiene evidentemente la verdad de su parte se halla precisado a encastillarse en las convicciones y resistir con las armas del buen sentido y cordura a los ataques de un sofista que se abre paso por todas las hendiduras y se escurre al través de lo más sólido y compacto como filtrándose por los poros. La misma sobreabundancia de ingenio produce este defecto, como las personas demasiado ágiles y briosas se mantienen difícilmente en un paso mesurado y grave.

§ 6.—Inconvenientes de una percepción demasiado rápida

Es calidad preciosa la rapidez de la percepción; pero conviene estar prevenido contra su efecto ordinario, que es la inexactitud. Sucédeles con frecuencia a los que || perciben con mucha presteza no hacer más que desflorar el objeto; son como las golondrinas que, deslizándose velozmente sobre la superficie de un estanque, sólo pueden coger los insectos que sobrenadan; mientras otras aves que se sumergen enteramente o posan sobre el agua, y con el pico calan muy adentro, hacen servir a su alimento hasta lo que se oculta en el fondo.

El contacto de estos hombres es peligroso, porque, sea que hablen, sea que escriban, suelen distinguirse por una facilidad encantadora, y lo que es todavía peor, comunican a todo lo que tratan cierta apariencia de método, claridad y precisión que alucina y seduce. En la ciencia se dan a conocer por sus principios claros, sus definiciones sencillas, sus deducciones obvias, sus aplicaciones felices. Caracteres que no pueden menos de acompañar el talento de concepción profunda y cabal; pero que, imitados por otro de menos aventajadas partes, sólo indican a veces superficialidad y ligereza, como brilla limpia y transparente el agua poco profunda, regalando la vista con sus arenas de oro.

Nota.—La confusión de ideas acarrea grandes perjuicios a las ciencias; pero el aislamiento de los objetos los causa también de mucha gravedad. Uno de los vicios radicales de la escuela enciclopédica fué el considerar al hombre aislado y prescindir de las relaciones que le ligan con otros seres. El análisis lleva a descomponer, pero es necesario no llevar la descomposición tan lejos que se olvide la construcción de la máquina a que pertenecen las piezas. Algunos filósofos, a fuerza de analizar las sensaciones, se han quedado con las sensaciones solas, lo que en la ciencia ideológica y psicológica equivale a tomar el pórtico por el edificio. ||

CAPITULO XIV

EL JUICIO

§ 1.—Qué es el juicio. Manantiales de error

Para juzgar bien conduce poco el saber si el juicio es un acto distinto de la percepción o si consiste simplemente en percibir la relación de dos ideas. Prescindiré, pues, de estas cuestiones, y sólo advertiré que cuando interiormente decimos que una cosa es o no es, o que es o no es de esta o de aquella manera, entonces hacemos un juicio. Así lo entiende el uso común, y para lo que nos proponemos esto nos basta.

La falsedad del juicio depende muchas veces de la mala percepción; así, lo que vamos a decir, aunque directamente encaminado al modo de juzgar bien, conduce no poco a percibir bien.

La proposición es la expresión del juicio.

Los falsos axiomas, las proposiciones demasiado generales, las definiciones inexactas, las palabras sin definir, las suposiciones gratuitas, las preocupaciones en favor de una doctrina, son abundantes manantiales de percepciones equivocadas o incompletas y de juicios errados. ||

§ 2.—Axiomas falsos

Toda ciencia ha menester un punto de apoyo, y quien se encarga de profesarla busca con tanto cuidado este punto como el arquitecto asienta el fundamento sobre el cual ha de levantar el edificio. Desgraciadamente, no siempre se encuentra lo que se necesita, y el hombre es demasiado impaciente para aguardar que los siglos que él no ha de ver proporcionen a las generaciones futuras el descubrimiento deseado. Si no encuentra, finge; en vez de construir sobre la realidad edifica sobre las creaciones de su pensamiento. A fuerza de cavilar y sutilizar llega hasta el punto de alucinarse a sí mismo, y lo que al principio fuera un pensamiento vago, sin estabilidad ni consistencia, se convierte en verdad inconcusa. Las excepciones embarazarían demasiado; lo más sencillo es asentar una proposición universal: he aquí el axioma. Vendrán luego numerosos casos que no

se comprenden en él; nada importa; con este objeto se halla concebido en términos generales y confusos o ininteligibles, para que, interpretándose de mil maneras diferentes, sufra en su fondo todas las excepciones que se quiera sin perder nada de su prestigiosa reputación. Entre tanto el axioma sirve admirablemente para cimentar un raciocinio extravagante, dar peso a un juicio disparatado o desvanecer una dificultad apremiadora, y cuando se ofrecen al espíritu dudas sobre la verdad de lo que se defiende, cuando se teme que el edificio no venga al suelo con fragorosa ruina, se dice a sí mismo el espíritu: || «No, no hay peligro; el cimiento es firme: es un axioma, y un axioma es un principio de eterna verdad.»

Para merecer este nombre es menester que la proposición sea tan patente al espíritu como lo son al ojo los objetos que miramos presentes, a la debida distancia y en medio del día. En no dejando al entendimiento enteramente convencido desde que se le ofrece, y una vez comprendido el significado de los términos con que se le enuncia, no debe ser admitido en esta clase. Viciadas las ideas por un axioma falso, vense todas las cosas muy diferentes de lo que son en sí, y los errores son tanto más peligrosos cuanto el entendimiento descansa en más engañosa seguridad.

§ 3.—Proposiciones demasiado generales

Si nos fuese conocida la esencia de las cosas, podríamos asentar con respecto a ella proposiciones universales sin ningún género de excepción; porque, siendo la esencia la misma en todos los seres de una misma especie, claro es que lo que del uno afirmásemos sería igualmente aplicable a todos. Pero como de lo tocante a dicha esencia conocemos poco, y de una manera imperfecta, y muchas veces nada, es de ahí que por lo común no es posible hablar de los seres sino con relación a las propiedades que están a nuestro alcance y de las que a menudo no discernimos si están radicadas en la esencia de la cosa o si son puramente accidentales. Las proposiciones generales se resienten de este defecto; pues, como expresan lo que nosotros concebimos y juzgamos, || no pueden extenderse sino a lo que nuestro espíritu ha conocido. De donde resulta que sufren mil excepciones que no preveíamos; y tal vez descubrimos que se había tomado por regla lo que no era más que excepción. Esto sucede aun suponiendo mucho trabajo de parte de quien establece la proposición general. ¿Qué será si atendemos a la ligereza con que se las suele formar y emitir?

§ 4.—Las definiciones inexactas

De éstas puede decirse casi lo mismo que de los axiomas, pues que sirven de luz para dirigir la percepción y el juicio y de punto de apoyo para afianzar el raciocinio. Es sobremanera difícil una buena definición y en muchos casos imposible. La razón es obvia; la definición explica la esencia de la cosa definida; y ¿cómo se explica lo que no se conoce? A pesar de tamaño inconveniente, existe en todas las ciencias una muchedumbre de definiciones que pasan cual moneda de buena ley; y si bien sucede con frecuencia que se levantan los autores contra las definiciones de otros, ellos a su vez cuidan de reemplazarlas con las suyas, las que hacen circular por toda la obra, tomándolas por base en sus discursos. Si la definición ha de ser la explicación de la esencia de la cosa y el conocer esta esencia es negocio tan difícil, ¿por qué se lleva tanta prisa en definir? El blanco de las investigaciones es el conocimiento de la naturaleza de los seres; la proposición, pues, en que se explicase esta naturaleza, es decir, la definición, debiera ser la última que emitiese el autor. En la definición está || la ecuación que presenta despejada la incógnita, y en la resolución de los problemas esta ecuación es la última.

Lo que nosotros podemos definir muy bien es lo puramente convencional, porque la naturaleza del ser convencional es aquella que nosotros mismos le damos por los motivos que bien nos parecen. Así, ya que no nos es posible en muchos casos definir la cosa, al menos debiéramos fijar bien lo que entendemos cuando hablamos de ella; o en otros términos, deberíamos definir la palabra con que pretendemos expresar la cosa. Yo no sé lo que es el sol; no conozco su naturaleza, y por tanto, si me preguntan su definición, no podré darla. Pero sé muy bien a qué me refiero cuando pronuncio la palabra *sol*, y así me será fácil explicar lo que con ella significo. «¿Qué es el sol? —No lo sé. —¿Qué entiende usted por la palabra *sol*? —Ese astro cuya presencia nos trae el día y cuya desaparición produce la noche. Esto me lleva naturalmente a las palabras mal definidas.»

§ 5.—Palabras mal definidas. Examen de la palabra «igualdad»

En la apariencia, nada más fácil que definir una palabra, porque es muy natural que quien la emplea sepa lo que se dice, y de consiguiente pueda explicarlo. Pero la experiencia enseña no ser así y que son muy pocos los capaces de fijar el sentido de las voces que usan. Semejante confusión

nace de la que reina en las ideas y a su vez contribuye a aumentarla. Oiréis a cada paso || una disputa acalorada en que los contrincantes manifiestan quizás ingenio nada común: dejadlos que den cien vueltas al objeto, que se acometan y rechacen una y mil veces como enemigos en sangrienta batalla; entonces, si os queréis atravesar de mediador y hacer palpable la sinrazón de ambos, tomad la palabra que expresa el objeto capital de la cuestión y preguntad a cada uno: «¿Qué entiende usted por esto? ¿Qué sentido da usted a esta palabra?» Os acontecerá con frecuencia que los dos adversarios se quedarán sin saber qué responderos, o pronunciando algunas expresiones vagas, inconexas, manifestando bien a las claras que les habéis salido de improviso, que no esperaban el ataque por aquel flanco, siendo quizás aquélla la primera vez que se ocupan, mal de su grado, en darse cuenta a sí mismos del sentido de una palabra que en un cuarto de hora han empleado centenares de veces y de que estaban haciendo infinitas aplicaciones. Pero suponed que esto no acontece, y que cada cual da con facilidad y presteza la explicación pedida; estad seguro que el uno no aceptará la definición del otro, y que la discordancia que antes versaba, o parecía versar, sobre el fondo de la cuestión se trasladará de repente al nuevo terreno, entablándose disputa sobre el sentido de la palabra. He dicho o *parecía versar* porque, si bien se ha observado el giro de la discusión, se habrá echado de ver que bajo el nombre de la cosa se ocultaba con frecuencia el significado de la palabra.

Hay ciertas voces que, expresando una idea general, aplicable a muchos y muy diferentes objetos y en los sentidos más varios, parecen inventadas adrede para confundir. Todos las emplean, todos se dan cuenta a sí mismos de lo que significan, pero cada cual a su modo, || resultando una algarabía que lastima a los buenos pensadores.

«La igualdad de los hombres, dirá un declamador, es una ley establecida por el mismo Dios. Todos nacemos llorando, todos morimos suspirando: la naturaleza no hace diferencia entre pobres y ricos, plebeyos y nobles, y la religión nos enseña que todos tenemos un mismo origen y un mismo destino. La igualdad es obra de Dios; la desigualdad es obra del hombre; sólo la maldad ha podido introducir en el mundo esas horribles desigualdades de que es víctima el linaje humano; sólo la ignorancia y la ausencia del sentimiento de la propia dignidad han podido tolerarlas.» Esas palabras no suenan mal al oído del orgullo, y no puede negarse que hay en ellas algo de especioso. Ese hombre dice errores capitales y verdades palmarias; confunde aquéllos con éstas, y su discurso, seductor para los incautos, presenta a los ojos de un buen pensador una algarabía ridícula. ¿Cuál es la cau-

sa? Toma la palabra *igualdad* en sentidos muy diferentes, la aplica a objetos que distan tanto como cielo y tierra, y pasa a una deducción general, con entera seguridad, como si no hubiese riesgo de equivocación.

¿Queremos reducir a polvo cuanto acaba de decir? He aquí cómo deberemos hacerlo:

—¿Qué entiende usted por igualdad?

—Igualdad, igualdad... bien claro está lo que significa.

—Sin embargo, no será de más que usted nos lo diga.

—La igualdad está en que el uno no sea ni más ni menos que el otro.

—Pero ya ve usted que esto puede tomarse en sentidos || muy varios, porque dos hombres de seis pies de estatura serán iguales en ella, pero será posible que sean muy desiguales en lo demás; por ejemplo, si el uno es barrigudo, como el gobernador de la ínsula Barataria, y el otro seco de carnes, como el caballero de la Triste Figura. Además, dos hombres pueden ser iguales o desiguales en saber, en virtud, en nobleza y en un millón de cosas más; con que será bien que antes nos pongamos de acuerdo en la acepción que da usted a la palabra igualdad.

—Yo hablo de la igualdad de la naturaleza, de esta igualdad establecida por el mismo Criador, contra cuyas leyes nada pueden los hombres.

—Así no quiere usted decir más sino que por naturaleza todos somos iguales...

—Cierto.

—Ya; pero yo veo que la naturaleza nos hace a unos robustos, a otros endebles; a unos hermosos, a otros feos; a unos ágiles, a otros torpes; a unos de ingenio despejado, a otros tontos; a unos nos da inclinaciones pacíficas, a otros violentas; a unos... Pero sería nunca acabar si quisiera enumerar las desigualdades que nos vienen de la misma naturaleza. ¿Dónde está la igualdad natural de que usted nos habla?

—Pero estas desigualdades no quitan la igualdad de derechos...

—Pasando por alto que usted ha cambiado ya completamente el estado de la cuestión, abandonando o restringiendo mucho la igualdad de la naturaleza, también hay sus inconvenientes en esa igualdad de derechos. ¿Le parece a usted si el niño de pocos años tendrá *derecho* para reñir y castigar a su padre? ||

—Usted finge absurdos...

—No, señor, que esto y nada menos que esto exige la igualdad de derechos; si no es así, deberá usted decirnos de qué derechos habla, de cuáles debe entenderse la igualdad y de cuáles no.

—Bien claro es que ahora tratamos de la igualdad social.

—No trataba usted de ella únicamente; bien reciente es el discurso en que hablaba usted en general y de la manera más absoluta, sólo que, arrojado de una trinchera, se refugia usted en la otra. Pero vamos a la igualdad social. Esto significará que en la sociedad todos hemos de ser iguales. Ahora pregunto: ¿En qué? ¿En autoridad? Entonces no habrá gobierno posible. ¿En bienes? Enhorabuena; dejemos a un lado la justicia y hagamos el repartimiento: al cabo de una hora, de dos jugadores el uno habrá aligerado el bolsillo del otro y estarán ya desiguales; pasados algunos días, el industrioso habrá aumentado su capital, el desidioso habrá consumido una porción de lo que recibió, y caeremos en la desigualdad. Vuélvase mil veces al repartimiento, y mil veces se desigualarán las fortunas. ¿En consideración? Pero ¿apreciará usted tanto al hombre honrado como al tunante? ¿Se depositará igual confianza en éste que en aquél? ¿Se encargarán los mismos negocios a Metternich que al más rudo patán? Y aun cuando se quisiese, ¿podrían todos hacerlo todo?

—Esto es imposible; pero lo que no es imposible es la igualdad ante la ley.

—Nueva retirada, nueva trinchera; vamos allá. La ley dice: El que contravenga sufrirá la multa de mil reales, y en caso de insolvencia, diez días de cárcel. El || rico paga los mil reales y se ríe de su fechoría; el pobre, que no tiene un maravedí, expía su falta de rejas adentro. ¿Dónde está la igualdad ante la ley?

—Pues yo quitaría esas cosas, y establecería las penas de suerte que no resultase nunca esta desigualdad.

—Pero entonces desaparecerían las multas, arbitrio no despreciable para huecos del presupuesto y alivio de gobernantes. Además, voy a demostrarle a usted que no es posible en ninguna suposición esta pretendida igualdad. Demos que para una transgresión está señalada la pena de diez mil reales; dos hombres han incurrido en ella y ambos tienen de qué pagar; pero el uno es opulento banquero, el otro un modesto artesano. El banquero se burla de los diez mil reales, el artesano queda arruinado. ¿Es igual la pena?

—No por cierto; mas ¿cómo quiere usted remediarlo?

—De ninguna manera; y esto es lo que quiero persuadirle a usted, de que la desigualdad es cosa irremediable. Demos que la pena sea corporal; encontraremos la misma desigualdad. El presidio, la exposición a la vergüenza pública son penas que el hombre falto de educación y del sentimiento de dignidad sufre con harta indiferencia; sin embargo, un criminal que perteneciese a cierta categoría preferiría mil veces la muerte. La pena debe ser apreciada no por lo

que es en sí, sino por el daño que causa al paciente y la impresión con que le afecta, pues de otro modo desaparecerían los dos fines del castigo: la expiación y el escarmiento. Luego una misma pena aplicada a criminales de clases diferentes no tiene la igualdad sino en el nombre, entrañando una desigualdad monstruosa. Confesaré con usted que en estos || inconvenientes hay mucho de irremediable; pero reconozcamos estas tristes necesidades, y dejémonos de ponderar una igualdad imposible.

La definición de una palabra y el discernir las diferentes aplicaciones que de ella podrían hacerse nos ha atraído la ventaja de reducir a la nada un especioso sofisma y de demostrar hasta la última evidencia que el pomposo orador o propalaba absurdos o no nos decía nada que no supiésemos de antemano, pues no es mucho descubrimiento el anunciar que todos nacemos y morimos de una misma manera.

§ 6.—Suposiciones gratuitas. El despeñado

A falta de un principio general tomamos a veces un hecho que no tiene más verdad y certeza de la que nosotros le otorgamos. ¿De dónde tantos sistemas para explicar los fenómenos de la naturaleza? De una suposición gratuita que el inventor del sistema tuvo a bien asentar como primera piedra del edificio. Los mayores talentos se hallan expuestos a este peligro siempre que se empeñan en explicar un fenómeno careciendo de datos positivos sobre su naturaleza y origen. Un efecto puede haber procedido de una infinidad de causas; pero no se ha encontrado la verdad por sólo saber que ha *podido* proceder, es necesario demostrar que ha procedido. Si una hipótesis me explica satisfactoriamente un fenómeno que tengo a la vista, podré admirar en ella el ingenio de quien la inventara; pero poco habré adelantado para el conocimiento de la realidad de las cosas. ||

Este vicio de atribuir un efecto a una causa *posible*, salvando la distancia que va de la *posibilidad* a la *realidad*, es más común de lo que se cree, sobre todo cuando el razonador puede apoyarse en la coexistencia o sucesión de los hechos que se propone enlazar. A veces ni aun se aguarda a saber si ha existido realmente el hecho que se designa como causa; basta que haya podido existir y que en su existencia hubiese podido producir el efecto de que se pretende dar razón.

Se ha encontrado en el fondo de un precipicio el cadáver de una persona conocida; las señales de la víctima manifiestan con toda claridad que murió despeñada. Tres suposiciones pueden excogitarse para dar razón de la catástrofe: una caída, un suicidio, un asesinato. En todos estos casos el efec-

to será el mismo, y en ausencia de datos no puede decirse que el uno lo explique más satisfactoriamente que el otro. Numerosos espectadores están contemplando la desastrosa escena; todos ansían descubrir la causa; haced que se presente el más leve indicio; desde luego veréis nacer en abundancia las conjeturas y oiréis las expresiones de «es cierto»; «así será»; «no puede ser de otra manera...»; «como si lo estuviese mirando...»; «no hay testigos, no puede probarse en juicio»; «pero lo que es duda no cabe».

Y ¿cuáles son los indicios? Algunas horas antes de encontrarse el cadáver, el infeliz se encaminaba hacia el lugar fatal, y no falta quien vió que estaba leyendo unos papeles, que se detenía de vez en cuando y daba muestras de inquietud. Por lo demás, es bien sabido que estos últimos días había pasado disgustos y que los negocios de su casa estaban muy malparados. Toda la vecindad veía en su semblante muestras de pena y desazón. || Asunto concluído: este hombre se ha suicidado. Asesinato no puede ser, estaba tan cerca de su casa...; además que un asesinato no se comete de esta manera... Una desgracia es imposible, porque él conocía muy bien el terreno, y, por otra parte, no era hombre que anduviese precipitado ni con la vista distraída. Como el pobre estaba acosado por sus acreedores, hoy, día de correo, debió de recibir alguna carta apremiante, y no habrá podido resistir más.

—Vamos, vamos—responderá el mayor número—, cosa clara; y tiene usted razón, cabalmente es hoy día de correo...

Llega el juez y, al efecto de instruir las primeras diligencias, se registra la cartera del difunto.

—Dos cartas.

—¿No lo decía yo...? ¡El correo de hoy!

—La una es de N, su corresponsal en la plaza N.

—Vamos, cabalmente allí tenía sus aprietos.

—Dice así: «Muy Sr. mío: En este momento acabo de salir de la reunión consabida. No faltaban renitentes, pero al fin, apoyado de los amigos NN, he conseguido que todo el mundo entrase en razón. Por ahora puede usted vivir tranquilo, y si su hijo de usted tuviere la dicha de restablecer algún tanto los negocios de América, esta gente se prestará a todo y conservará usted su fortuna y su crédito. Los pormenores, para el correo inmediato; pero he creído que no debía diferir un momento el comunicarle a usted tan satisfactoria noticia. Entre tanto, etc., etc.» No hay por qué matarse.

—¿La otra...?

—Es de su hijo...

—Malas noticias debió de traer... ||

—Dice así: «Mi querido padre: He llegado a tiempo, y a pocas horas de mi desembarco estaba deshecha la trampa.

Todo era una estafa del Sr. N. Ha burlado atrozmente nuestra confianza. No soñaba en mi venida, y al verme en su casa se ha quedado como herido de un rayo. He conocido su turbación, y me he apoderado de toda su correspondencia. Mientras me ocupaba de esto ha tomado el portante e ignoro su paradero. Todo se ha salvado, excepto algún desfalco que calculo de poca consideración. Voy corriendo, porque la embarcación que sale va a darse a la vela, etc., etc.»

El correo de hoy no era para suicidarse; el de las conjeturas sale lucido: todo por haber convertido la posibilidad en realidad, por haber estribado en suposiciones gratuitas, por haberse alucinado con lo especioso de una explicación satisfactoria.

—¿Si podría ser un asesinato...?

—Claro es, porque con este correo... y, además, este hombre no carecía de enemigos.

—El otro día su colono N le amenazó terriblemente.

—Y es muy malo...

—¡Oh! Terrible... Está acostumbrado a la vida bandolera... Vamos, tiene atemorizada la vecindad...

—¿Y cómo estaban ahora?

—A matar; esta misma mañana salían juntos de la casa del difunto y hablaban ambos muy recio.

—¿Y el colono solía andar por aquí?

—Siempre; a dos pasos tiene un campo; y, además, la cuestión estaba (sino que esto sea dicho entre nosotros), la cuestión estaba sobre esas encinas del borde del precipicio. El dueño se quejaba de que él le echaba || a perder el bosque, el otro lo negaba; como que en este mismo lugar estuvieron el otro día a pique de darse de garrotazos. Miren ustedes... sino que uno no debe perder a un infeliz... casi cada día estaban en pendencias en este mismo lugar.

—Entonces no hable usted más... ¡Es una atrocidad! Pero ¿cómo se prueba...?

—Y hoy vean ustedes cómo no está trabajando en el campo, y tiene por allí su apero... y se conoce que ha trabajado hoy mismo... Vamos, ya no cabe duda; es evidente; el infeliz está perdido, porque esto respirará...

Llega uno del pueblo.

—¡Qué desgracia!

—¿No lo sabía usted?

—No, señores; ahora mismo me lo han dicho en su casa... Iba yo a verle, por si se apaciguaba con el pobre N, que está preso en la alcaldía...

—¿Preso?...

—Sí, señores; me ha venido llorando su mujer; dice que se ha excedido de palabras y que el alcalde le ha arrestado. ¡Como ya saben ustedes que es tan matón!...

—¿Y no ha salido más al campo desde que habló esta mañana con el difunto en la calle?

—Pues ¿cómo había de salir? Vayan ustedes y le encontrarán allí, donde está desde muy temprano. ¡El pobrecito estaba labrando ahí...!

Nuevo chasco: el asesino estaba a larga distancia, el preso era el colono; nuevo desengaño para no fiarse de suposiciones gratuitas, para no confundir la realidad con la posibilidad y no alucinarse con plausibles apariencias. ||

§ 7.—Preocupación en favor de una doctrina

He aquí uno de los más abundantes manantiales de error; esto es la verdadera rémora de las ciencias, uno de los obstáculos que más retardan sus progresos. Increíble sería la influencia de la preocupación si la historia del espíritu humano no la atestiguara con hechos irrecusables.

El hombre dominado por una preocupación no busca ni en los libros ni en las cosas lo que realmente hay, sino lo que le conviene para apoyar sus opiniones. Y lo más sensible es que se porta de esta suerte a veces con la mayor buena fe, creyendo sin asomo de duda que está trabajando por la causa de la verdad. La educación, los maestros y autores de quienes se han recibido las primeras luces sobre una ciencia, las personas con quienes vivimos de continuo o tratamos con más frecuencia, el estado o profesión y otras circunstancias semejantes contribuyen a engendrar en nosotros el hábito de mirar las cosas siempre bajo un mismo aspecto, de verlas siempre de la misma manera.

Apenas dimos los primeros pasos en la carrera de una ciencia, se nos ofrecieron ciertos axiomas como de eterna verdad, se nos presentaron ciertas proposiciones como sostenidas por demostraciones irrefragables, y las razones que militaban por la otra parte nunca se nos hizo considerarlas como pruebas que examinar, sino como objeciones que soltar. ¿Había alguna de nuestras razones que claudicaba por un lado? Se acudía desde luego || a sostenerla, a manifestar que en todo caso no era aquélla la única; que estaba acompañada de otras cumplidamente satisfactorias, y que, si bien ella sola quizás no bastaría, no obstante, añadida a las demás, no dejaba de pesar en la balanza y de inclinarla más y más a favor nuestro. ¿Presentaban los adversarios alguna dificultad de espinosa solución? El número de las respuestas suplía a su solidez. El gravísimo autor A contesta de esta manera, el insigne B de tal otra, el sabio C de tal otra; cualquiera de las tres es suficiente, escójase la que mejor parezca, con entera seguridad de que el Aquiles de los adversarios habrá

recibido la herida en el tendón. No se trata de convencer, sino de vencer; el amor propio se interesa en la contienda, y conocidos son los infinitos recursos de este maligno agente. Lo que favorece se abulta y exagera; lo que obsta se disminuye, se desfigura u oculta; la buena fe protesta algunas veces desde el fondo del alma; pero su voz es ahogada y acallada como una palabra de paz en encarnizado combate.

Si así no fuere, ¿cómo será posible explicar que durante largos siglos se hayan visto escuelas tan organizadas, como disciplinados ejércitos agrupados alrededor de una bandera? ¿Cómo es que una serie de hombres ilustres por su saber y virtudes viesen todos una cuestión de una misma manera, al paso que sus adversarios, no menos esclarecidos que ellos, lo veían todo de una manera opuesta? ¿Cómo es que para saber cuáles eran las opiniones de un autor no necesitásemos leerle, bastándonos por lo común la orden a que pertenecía o la escuela de donde había salido? ¿Podría ser ignorancia de la materia, cuando consumían su vida en estudiarla? ¿Podría ser que no leyesen las obras de sus adversarios? || Esto se verificaría en muchos, pero de otros no cabe duda que las consultarían con frecuencia. ¿Podría ser mala fe? No por cierto, pues que se distinguían por su entereza cristiana.

Las causas son las señaladas más arriba; el hombre, antes de inducir a otros al error, se engaña muchas veces a sí propio. Se aferra a un sistema, allí se encastilla con todas las razones que pueden favorecerle; su ánimo se va acalorando a medida que se ve atacado, hasta que, al fin, sea cual fuere el número y la fuerza de los adversarios, parece que se dice a sí mismo: «Este es tu puesto; es preciso defenderle; vale más morir con gloria que vivir con ignominiosa cobardía.»

Por este motivo, cuando se trata de convencer a otros, es preciso separar cuidadosamente la causa de la verdad de la causa del amor propio: importa sobremanera persuadir al contrincante de que cediendo nada perderá en reputación. No ataquéis nunca la claridad y perspicacia de su talento; de otro modo se formalizará el combate, la lucha será reñida, y aun teniéndole bajo vuestros pies y con la espada en la garganta no recabaréis que se confiese vencido.

Hay ciertas palabras de cortesía y deferencia que en nada se oponen a la verdad; en vacilando el adversario conviene no economizarlas si deseáis que se dé a partido antes que las cosas hayan llegado a extremidades desagradables.

NOTA.—La *duda* de Descartes fué una especie de revolución contra la autoridad científica, y, por tanto, fué llevada por muchos a una exageración indebida. Sin embargo, no es posible desconocer que había en las escuelas necesidad de un sacudimiento que las sacase del letargo en que se encontraban. La autoridad de algunos

escritores se había levantado más alto || de lo que convenía, y era menester un ímpetu como el de la filosofía de Descartes para derribar a los ídolos. El respeto debido a los grandes hombres no ha de rayar en culto, ni la consideración a su dictamen degenerar en ciega sumisión. Por ser grandes hombres no dejan de ser hombres y de manifestarlo así en los errores, olvidos y defectos de sus obras: *Summi enim sunt, homines tamen*, decía Quintiliano. Y San Agustín confiesa que la infalibilidad la atribuye a los Libros Sagrados; pero que en cuanto a las obras de los hombres, por más alto que rayen en virtud y sabiduría, no por esto se cree obligado a tener por verdadero todo cuanto ellos han dicho o escrito.

Nota póstuma.—Yo no sé si será verdad lo que de Aristóteles dice nuestro insigne Melchor Cano: que escribió adrede con alguna ambigüedad para dejar a sus amigos y apologistas medios de explicar sus palabras en diferentes sentidos y escudarse con esta maña contra los ataques de sus adversarios. *Si a doctis fortasse jure quandoque ac vere reprehenderetur, haberet quo posset elabi atque ab amicis excusari.* (L. 10.°, c. V.) Si así fuese, Aristóteles no carece de imitadores: no se han olvidado del ardid ni los hombres ni las escuelas. ||

CAPITULO XV

El raciocinio

§ 1.—Lo que valen los principios y las reglas de la dialéctica

Cuando los autores tratan de esta operación del entendimiento amontonan muchas reglas para dirigirla, apoyándolas en algunos axiomas. No disputaré sobre la verdad de éstos; pero dudo mucho que la utilidad de aquéllas sea tanto como se ha pretendido. En efecto: es innegable que las cosas que se identifican con una tercera se identifican entre sí; que de dos que se identifican entre sí, si la una es distinta de una tercera, lo será también la otra; que lo que se afirma o niega de todo un género o especie debe afirmarse o negarse del individuo contenido en ellos; y, además, es también mucha verdad que las reglas de argumentación fundadas en dichos principios son infalibles. Pero yo tengo la dificultad en la aplicación, y no puedo convencerme de que sean de grande utilidad en la práctica.

En primer lugar, confieso que estas reglas contribuyen a dar al entendimiento cierta precisión que puede || servir en algunos casos para concebir con más claridad y atender a los vicios que entrañe un discurso, bien que a veces esta ventaja quedará neutralizada con los inconvenientes acarreados por la presunción de que se sabe raciocinar, porque no se ignoran las reglas del raciocinio. Puede uno saber muy bien las reglas de un arte y no acertar a ponerlas en práctica. Tal

recitaría todas las reglas de la oratoria sin equivocar una palabra, que no sabría escribir una página sin chocar, no diré con los preceptos del arte, sino con el buen sentido.

§ 2.—El silogismo. Observaciones sobre este instrumento dialéctico

Formaremos cabal concepto de la utilidad de dichas reglas si consideramos que quien raciocina no las recuerda si no se ve precisado a formular un argumento a la manera escolástica, cosa que en la actualidad ha caído en desuso. Los alumnos aprenden a conocer si tal o cual silogismo peca contra esta o aquella regla, y esto lo hacen en ejemplos tan sencillos, que al salir de la escuela nunca encuentran nada que a ellos se parezca. «Toda virtud es loable; la justicia es virtud, luego es loable.» Está muy bien; pero cuando se me ofrece discernir si en tal o cual acto se ha infringido la justicia y la ley tiene algo que castigar; si me propongo investigar en qué consiste la justicia, analizando los altos principios en que estriba y las utilidades que su imperio acarrea al individuo y a la sociedad, ¿de qué me servirá dicho ejemplo u otros semejantes? Los teólogos y juristas || quisiera que me dijesen si en sus discursos les han servido mucho las decantadas reglas.

«Todo metal es mineral; el oro es metal, luego es mineral.» «Ningún animal es insensible; los peces son animales, luego no son insensibles.» «Pedro es culpable; este hombre es Pedro, luego este hombre es culpable.» «Esta onza de oro no tiene el debido peso; esta onza es la que Juan me ha dado, luego la onza que Juan me ha dado no tiene el debido peso.» Estos ejemplos y otros por el mismo tenor son los que suelen encontrarse en las obras de lógica que dan reglas para los silogismos, y yo no alcanzo qué utilidad pueden traer al discurso de los alumnos.

La dificultad en el raciocinio no se quita con estas frivolidades, más propias para perder el tiempo en la escuela que para enseñar. Cuando el discurso se traslada de los ejemplos a la realidad no encuentra nada semejante, y entonces, o se olvida completamente de las reglas, o, después de haber ensayado el aplicarlas continuamente, se cansa bien pronto de la enojosa e inútil tarea. Cierto sujeto, muy conocido mío, se había tomado el trabajo de examinar todos sus discursos a la luz de las reglas dialécticas; no sé si en la actualidad conservará todavía este peregrino humor; mientras tuve ocasión de tratarle no observé que alcanzase gran resultado.

Analicemos algunos de estos ejemplos y comparémoslos con la práctica.

Trátase de la pertenencia de una posesión. Todos los bienes que fueron de la familia N debieron pasar a la familia M; pero el mucho tiempo transcurrido y otras circunstancias hacen que se suscite un pleito sobre el || manso B, de que esta última se halla en posesión, fundándose en que sus derechos a ella le vienen de la familia N. Claro es que el silogismo del posesor ha de ser el siguiente: Todos los bienes que fueron de la familia N me pertenecen; es así que el manso B se halla en este caso, luego el manso B me pertenece. Para no complicar supondremos que no haya dificultad en la primera proposición, o sea en la mayor, y que toda la disputa recaiga sobre la menor; es decir, que le incumbe probar que efectivamente el manso B perteneció a la familia N.

Todo el pleito gira no en si el silogismo es concluyente. sino en si se prueba la menor o no. Y pregunto ahora: ¿Pensará nadie en el silogismo? ¿Sirve de nada el recordar que lo que se dice de todos se ha de decir de cada uno? Cuando se haya llegado a probar que el manso B perteneció a la familia N, ¿será menester ninguna regla para deducir que la familia M es legítima poseedora? El discurso se hace, es cierto; existe el silogismo, no cabe duda; pero es cosa tan clara, es tan obvia la deducción, que las reglas dadas para sacarla, más bien que otra cosa, parecerán un puro entretenimiento especulativo. No estará el trabajo en el silogismo, sino en encontrar los títulos para probar que el manso B perteneció realmente a la familia N, en interpretar cual conviene las cláusulas del testamento, donación o venta por donde lo había adquirido; en esto y otros puntos consistirá la dificultad, para esto sería necesario aguzar el discurso, prescribiéndole atinadas reglas a fin de discernir la verdad entre muchos y complicados y contradictorios documentos. Gracioso sería por demás el preguntar a los interesados, a los abogados y al juez cuántas veces han pensado en semejantes reglas cuando seguían || con ojo atento el hilo que debía respectivamente conducirlos al objeto deseado.

«La moneda que no reúne las calidades prescritas por la ley no debe recibirse; esta onza de oro no las tiene, luego no debe recibirse.» El raciocinio es tan concluyente como inútil. Cuando yo esté bien instruído de las circunstancias exigidas por la ley monetaria vigente, y además haya experimentado que esta onza de oro carece de ellas, se la devolveré al dador sin discursos, y si se traba disputa no versará sobre la legitimidad de la consecuencia, sino sobre si a tantos o cuantos granos de déficit se ha de tomar todavía.

si está bien pesado o no, si lleva esta o aquella señal, y otras cosas semejantes.

Cuando el hombre discurre no anda en actos reflejos sobre su pensamiento, así como los ojos cuando miran no hacen contorsiones para verse a sí mismos. Se presenta una idea, se la concibe con más o menos claridad; en ella se ve contenida otra u otras; con éstas se suscita el recuerdo de otras, y así se va caminando con suavidad, sin cavilaciones reflejas, sin embarazarse a cada paso con la razón de aquello que se piensa.

§ 3.—El entimema

La evidencia de estas verdades ha hecho que se contase entre las formas de argumentación el entimema, el cual no es más que un silogismo en que se calla por sobrentendida alguna de sus proposiciones. Esta forma se la enseñó a los dialécticos la experiencia de lo que || estaban viendo a cada paso; pues pudieron notar que en la práctica se omitía por superfluo el presentar por extenso todo el hilo del raciocinio. Así, en el último ejemplo, el silogismo por extenso sería el que se ha puesto al principio; pero en forma de entimema se convertiría en este otro: «Esta onza no tiene las condiciones prescritas por la ley, luego no debo recibirla»; o en estilo vulgar y más conciso y expresivo: «No la tomo; es corta.»

§ 4.—Reflexiones sobre el término medio

Todo el artificio del silogismo consiste en comparar los extremos con un término medio, para deducir la relación que tienen entre sí. Cuando se conocen ya y se tienen presentes esos extremos y ese término medio, nada más sencillo que hacer la comparación; pero cabalmente entonces ya no es necesaria la regla, porque el entendimiento ve al instante la consecuencia buscada. ¿Cómo se encuentra ese término medio? ¿Cómo se conocen los dos extremos cuando se hacen investigaciones sobre un objeto del cual se ignora lo que es? Sé muy bien que si este mineral que tengo en las manos fuese oro tendría tal calidad; pero el embarazo está en que ni se me ocurre que esto pueda ser oro, y por tanto no pienso en uno de los dos extremos, ni, aun cuando pensara en ello, me encuentro con medios para comprobarlo. Sabe muy bien el juez que si el hombre que pasa por su lado fuera el asesino a quien persigue desde mucho tiempo, debería enviarle al suplicio; pero la dificultad || está en que al ver al culpable no piensa en el asesino, y si pensara en

él y sospechase que es el individuo que está presente, no puede condenarle por falta de pruebas. Tiene los dos extremos, mas no el término medio, término que no se le ofrecerá ciertamente bajo formas dialécticas. ¿Cómo se llama este hombre? Su patria, su residencia ordinaria, los antecedentes de su conducta, su modo de vivir en la actualidad, el lugar donde se hallaba cuando se cometió el asesinato, testigos que le vieron en las inmediaciones del sitio en que se encontró la víctima; su traje, estatura, fisonomía; señales sangrientas que se han notado en su ropa, el puñal escondido, el azoramiento con que llegó a deshora a su casa pocos momentos después del desastre, algunas prendas que se han encontrado en su poder y que se parecen mucho a otras que tenía el difunto, sus contradicciones, su reconocida enemistad con el asesinado; he aquí los términos medios, o más bien un conjunto de circunstancias que han de indicar si el preso es el verdadero asesino. ¿Y para qué aprovechan las reglas del silogismo? Ahora habrá que atender a una palabra, después a un hecho; aquí se habrá de examinar una señal, más allá se habrán de cotejar dos o más coincidencias. Será preciso atender a las cualidades físicas, morales y sociales del individuo; será necesario apreciar el valor de los testigos; en una palabra, deberá el juez revolver la atención en todas direcciones, fijarla sobre mil y mil objetos diferentes y pesarlo todo en justa y escrupulosa balanza para no dejar sin castigo al culpable o no condenar al inocente.

Lo diré de una vez: los ejemplos que suelen abundar en los libros de dialéctica de nada sirven para la práctica: quien creyese que con aquel mecanismo ha aprendido || a pensar puede estar persuadido de que se equivoca. Si lo que acabo de exponer no le convence, la experiencia le desengañará.

§ 5.—Utilidad de las formas dialécticas

Sin embargo de lo dicho, no negaré que esas formas dialécticas sean útiles aun en nuestro tiempo para presentar con claridad y exactitud el encadenamiento de las ideas en el raciocinio, y que, si no valen mucho como medio de invención, sean a veces provechosas como conducto de enseñanza. Así es que, lejos de pretender que se las destierre del todo de las obras elementales, conviene que se las conserve, no en toda su sequedad, pero sí en todo su vigor. *Nervos et ossa* las llamaba Melchor Cano con mucha oportunidad: no se destruyan, pues, esos nervios y huesos;

basta cubrirlos con piel blanda y colorada para que no repugnen ni ofendan. Porque es preciso confesar que ahora, a fuerza de desdeñar las formas, se cae en el extremo opuesto, sumamente dañoso al adelanto de las ciencias y a la causa de la verdad. Antes los discursos eran descarnados en demasía, presentaban, por decirlo así, desnuda la armazón; pero ahora, tanto es el cuidado de la exterioridad, tal el olvido de lo interior, que en muchos discursos no se encuentra más que palabras, que serían bellas si serlo pudieran palabras vacías. Con el auxilio de las formas dialécticas traveseaban en demasía los ingenios sutiles y cavilosos; con las formas oratorias se envuelven a menudo los espíritus huecos. *Est modus in rebus.* ||

Nota.—Voy a compendiar en pocas palabras lo más útil que dicen los dialécticos sobre la percepción, juicio y raciocinio; término, proposición y argumentación.

Según los dialécticos, la percepción es el conocimiento de la cosa, sin afirmación o negación; el juicio es la afirmación o negación; el raciocinio es el acto del entendimiento con el que de una cosa inferimos otra.

Pienso en la virtud sin afirmar o negar nada de ella: tengo una percepción. Interiormente afirmo que la virtud es loable: formo un juicio. De aquí infiero que para merecer la verdadera alabanza es preciso ser virtuoso: esto es un raciocinio.

El objeto interior de la percepción se llama idea.

El término o vocablo es la expresión de la cosa percibida. La palabra *América* no expresa la idea del nuevo continente, sino el mismo continente. Es cierto que no existiera el término si no existiese la idea, y que ésta sirve de nudo para enlazar el término con la cosa; pero no lo es menos que cuando expresamos *América* entendemos la cosa misma, no la idea. Así decimos la América es un país hermoso, y es evidente que esto no lo afirmamos de la idea.

Al pensar en los metales conozco que el ser *metal* es común a muchas cosas que, por otra parte, son diferentes, como la plata, el oro, el plomo, etc.; al pensar en los brutos veo que hay algo en que convienen el camello, el águila, la serpiente, la mariposa y todos los demás, a saber, el *vivir* y *sentir*, o el ser animales. Cuando expreso esto que conviene a muchos, diciendo *metal*, *animal*, *cuerpo*, *hombre justo*, *malo*, etc., el término se denomina *común*.

El término común tomado en general es aquel cuyo significado conviene a muchos; pero como puede suceder que convenga a muchos, o bien tan sólo en cuanto se consideran reunidos, o bien que se aplique a cualquiera de ellos por separado, suele decirse que en el primer caso el término es colectivo, en el segundo distributivo. *Academia* es un término común colectivo, porque expresa la *colección* de los académicos, pero no de tal suerte que cada uno de éstos pueda llamarse *academia*. *Sabio* es término común distributivo, porque se aplica a muchos, de manera que cualquiera individuo que posea la sabiduría puede llamarse sabio.

Término singular es el que expresa un solo individuo: como Pirineos, mar Negro, Madrid, etc.

Me parece que el término colectivo no debería contarse || como una especie del común, porque entonces hay el inconveniente de que la división no está bien hecha. Decimos el término es común o singular. El común se divide en colectivo y distributivo. Para que una división sea bien hecha se requiere que de dos miembros opuestos el

uno no pertenezca al otro, lo que se verifica si adoptamos la división expresada. En efecto, la palabra *nación* es común, distributivamente, porque conviene a todas las naciones, y colectivamente, porque se aplica a una reunión. Francia es común colectivo porque se aplica a un conjunto de hombres, y singular porque expresa una sola nación, un verdadero individuo de la especie de las naciones. Luego el término colectivo no debe contarse entre los comunes como contrapuestos al singular, pues hay nombres colectivos comunes y los hay singulares.

El término común se divide en unívoco, equívoco y análogo. Unívoco es el que tiene para muchos un significado idéntico: como hombre, animal, corpóreo. Equívoco es el que lo tiene diferente: como león, que expresa un animal y un signo celeste. Análogo, que lo tiene en parte idéntico y en parte diferente: como sano, que se aplica al alimento que conserva la salud, al medicamento que la restablece, al hombre que la posee; piadoso, que se aplica a la persona, a un libro, a una acción, a una imagen. *Amo* se dice de los monarcas; así esa fórmula: «el rey, mi augusto amo», se dice de los que tienen esclavos, se dice de los que tienen dependientes o criados, se dice del dueño de la habitación.

De muchos términos se verifica que envuelven una idea general, susceptible de varias modificaciones, y el emplearlos sin hacer la competente distinción da lugar a confusión de ideas y estériles disputas. Usamos a cada paso las palabras rey, monarca, soberano; hablamos sobre lo que ellas significan, asentando nuestros respectivos sistemas. Y, sin embargo, es imposible no desacertar gravísimamente si en cada cuestión no se fija con exactitud lo que estas palabras expresan. Soberano es el sultán, soberano es el emperador de Rusia, soberano es el rey de Prusia, soberano es el rey de Francia, soberana es la reina de Inglaterra, y, no obstante, en ninguno de estos casos la soberanía expresa lo mismo.

La definición es la explicación de la cosa. Si explica la esencia se llama esencial; si se contenta con darla a conocer, sin penetrar en su naturaleza, se apellida descriptiva.

Cuando la cosa explicada es la significación de una palabra || se llama definición del nombre, *definitio nominis*. Conviene no confundir la definición del nombre con su etimología, porque, siendo esta última la explicación del origen de la palabra, acontece muchas veces que el sentido usual es muy diferente del etimológico. La etimología ilustra para conocer el verdadero significado, pero no lo determina. Así, por ejemplo, la palabra obispo, *episcopus*, que, atendida su etimología griega, significa vigilancia, y en su acepción latina, superintendente, nos indica en cierto modo las atribuciones pastorales, pero dista mucho de determinarlas en su verdadero sentido. Así esta palabra significaba entre los latinos el magistrado a cuyo cargo corría el cuidado del pan y demás comestibles. Cicerón, escribiendo a Atico, le dice: *Vult enim Pompejus me esse quem tota haec Campania, et maritima ora habent episcopum ad quem delectus et negotii summa referatur.* (Lib. 7.º, *Epist.)*

Las calidades de una buena definición son claridad y exactitud. Será clara si no puede menos de entenderla quien no ignore la significación de las palabras; será exacta si explica de tal manera la cosa definida, que ni le añada ni le quite.

La mejor regla para asegurarse de la bondad de una definición, es aplicarla desde luego a las cosas definidas, y observar si las comprende a todas y a ellas solas.

La división es la distribución de un todo en sus partes. Según son éstas toma distintos nombres, llamándose actual cuando existen en realidad, y potencial cuando no son más que posibles. La actual se subdivide en metafísica, física e integral. Metafísica es la que dis-

tribuye el todo en partes metafísicas, como el hombre en animal y racional; física, la que lo distribuye en partes físicas, como el hombre en cuerpo y alma; integral, la que le distribuye en partes que expresan cantidad, como el hombre en cabeza, pies, manos, etc. La potencial es la que distribuye un todo en aquellas partes que nosotros le podemos concebir. Así, considerando como un todo la idea abstracta *animal*, podemos dividirle en racional e irracional. Si lo expresado por la división potencial pertenece a la esencia de la cosa, se llama esencial; si no, accidental. Será esencial si divido el animal en racional e irracional; será accidental si le divido por sus colores u otras calidades semejantes.

La buena división debe: 1.º, agotar el todo; 2.º, no atribuirle partes que no tenga; 3.º, no incluir una parte en las otras; 4.º, proceder con orden, ya sea que éste se funde en la || naturaleza de las cosas o en la generación o distribución de las ideas.

Si afirmo una cosa de otra formo un juicio; si lo anuncio con palabras tengo una proposición. Afirmo interiormente que la tierra es un esferoide, he aquí un juicio; digo o escribo: «la tierra es un esferoide», he aquí la proposición.

En todo juicio hay relación de dos ideas, o más bien de los objetos que ellas representan; lo mismo ha de suceder en la proposición; el término que expresa aquello de que afirmamos o negamos se llama sujeto; lo que afirmamos o negamos se denomina predicado, y el verbo *ser*, que expreso o sobrentendido se halle siempre en la proposición, se apellida unión o cópula, porque representa el enlace de las dos ideas. Así, en el ejemplo anterior, *tierra* es el sujeto; *esferoide*, el predicado, y *es*, la cópula.

Si hay afirmación, la proposición se llama afirmativa; si hay negación, negativa. Pero conviene advertir que para que una proposición sea negativa no basta que la partícula *no* afecte alguno de sus términos, sino que es preciso que afecte al verbo. «La ley *no* manda pagar.» «La ley manda *no* pagar.» La primera es negativa, la segunda afirmativa; el sentido es muy diferente con sólo mudar de lugar el *no*.

Las proposiciones se dividen en universales, indefinidas, particulares y singulares, según que el sujeto es singular, indefinido, particular o universal. *Todo cuerpo* es grave: es proposición universal, a causa de la palabra *todo*. *El hombre* es inconstante: la proposición es indefinida, por no expresarse si lo son todos o alguno. *Algunos axiomas* son engañosos: la proposición es particular, porque el sujeto está restringido por el adjunto *alguno*. Gonzalo de Córdoba fué insigne capitán: la proposición es singular, por serlo el sujeto. Para ser singular la proposición no es preciso que el nombre sea propio, basta una palabra cualquiera que lo determine; como si digo: «*Esta* moneda es falsa.»

Tocante a las proposiciones indefinidas puede preguntarse si el objeto se toma en sentido universal o particular, y a esta cuestión dan origen dos motivos: 1.º, el no estar aquél acompañado de término universal ni particular; 2.º, el observarse que el uso les señala a unas un sentido universal y a otras no.

La proposición indefinida equivale a la universal, en sentido absoluto, si se trata de materias pertenecientes a la esencia de las cosas o alguna de sus propiedades que pueda considerarse || necesaria; equivale a universal moral, es decir, para la mayor parte de los casos, si versa sobre calidades que así lo demanden; y, por fin, a particular, si así lo indica la cosa de que se habla. Los cuerpos son pesados: equivale a decir todos los cuerpos son pesados. Los alemanes son meditabundos: no equivale a decir que todos lo sean, sino que éste es uno de los caracteres de aquella nación.

Las proposiciones son simples o compuestas. Las simples son

las que expresan la relación de un solo predicado a un solo sujeto, como todas las de los ejemplos anteriores. Las compuestas son las que contienen más de un sujeto o predicado, y por lo mismo explícita o implícitamente comprenden más de una proposición. Con la clasificación y los ejemplos se comprenderá mejor en qué consiste una proposición compuesta. Los dialécticos suelen distribuirlas en varias clases; indicaré las principales.

Proposición copulativa es la que expresa el enlace de dos afirmaciones o negaciones. El oro y la plata son metales. Equivale a estas dos reunidas: el oro es metal y la plata es metal. El oro es amarillo y el oro es dúctil. Para que estas proposiciones sean verdaderas se necesita que lo sean sus dos partes, porque la afirmación no se limita a la una, sino que se extiende a las dos. A la misma clase pueden reducirse estas negativas: ni la codicia ni la soberbia son virtudes; la templanza no es dañosa ni al alma ni al cuerpo, etc.

Disyuntiva es la proposición en que entre dos o más extremos se afirma la existencia de uno. Las acciones humanas son buenas o malas. A estas horas se habrá ejecutado el designio o no se ejecutará nunca. Para la verdad de estas proposiciones se necesita que no haya medio entre los extremos señalados. Un papel o es blanco o es negro: la proposición es falsa, porque puede ser de otros colores.

Proposición condicional es la en que se afirma una cosa con condición. Si el viento sopla, el tiempo será frío. Si hiela, se echarán a perder los frutos. Para la verdad de estas proposiciones se necesita que en realidad la primera parte traiga consigo la segunda, porque esto es lo que se afirma; mas no que la segunda traiga la primera, porque de esto se prescinde. Así, en el último ejemplo se dice que al hielo seguirá la perdición de los frutos; pero no que si se pierden los frutos haya hielo, porque no se afirma que los frutos no puedan perderse por otras causas. ||

Poco diré sobre las formas de argumentación. Los dialécticos las han distribuído en muchas clases y señaládoles abundantes reglas, todo con mucho ingenio. Ya he indicado lo que pensaba de su utilidad. Para inventar sirven poco o nada, para exponer mucho; y, en general, el acostumbrarse a ellas por algún tiempo deja en el entendimiento una claridad y precisión que no se pierden fácilmente y se hacen sentir en todos los estudios.

Silogismo es la argumentación en que se comparan dos términos con un tercero para inferir la relación que ellos tienen entre sí. Lo simple es incorruptible; el alma es simple, luego es incorruptible. Los extremos son *alma* e *incorruptible;* el término medio es *simple.*

Entimema es un silogismo abreviado. El alma es simple, luego es incorruptible.

El dilema es una argumentación fundada en una proposición disyuntiva que por todos los extremos hiere al adversario. O el cristianismo se difundió con milagros o sin ellos; si con milagros, el cristianismo es verdadero; si sin milagros, el cristianismo es verdadero también, pues se difundió con un gran milagro, que es el difundirse sin milagros. ||

CAPITULO XVI

NO TODO LO HACE EL DISCURSO

§ 1.—La inspiración

Es un error el figurarse que los grandes pensamientos son hijos del discurso; éste, bien empleado, sirve algún tanto para enseñar, pero poco para inventar. Casi todo lo que el mundo admira de más feliz, grande y sorprendente es debido a la inspiración; a esa luz instantánea que brilla de repente en el entendimiento del hombre, sin que él mismo sepa de dónde le viene. Inspiración la apellido, y con mucha propiedad, porque no cabe nombre más adaptado para explicar este admirable fenómeno.

Está un matemático dando vueltas a un intrincado problema; se ha hecho cargo de todos los datos, nada le queda que practicar de lo que para semejantes casos está prevenido. La resolución no se encuentra; se han tanteado varios planteos y a nada conducen. Se han tomado al acaso diferentes cantidades, por si se da en el blanco; todo es inútil. La cabeza está fatigada; la pluma descansa sobre el papel, nada escribe. La atención del calculador || está como adormecida de puro fija; casi no sabe si piensa. Cansado de forcejear por abrir una puerta tan bien cerrada, parece que ha desistido de su empeño y que se ha sentado en el umbral aguardando si alguien abrirá por la parte de adentro. «Ya lo veo, exclama de repente. ¡Esto es!...», y cual otro Arquímedes, sin saber lo que le sucede, saltaría del baño y echaría a correr gritando: «¡Lo he encontrado!... ¡Lo he encontrado!...»

Acontece a menudo que, después de largas horas de meditación, no se ha podido llegar a un resultado satisfactorio, y cuando el ánimo está distraído, ocupado en asuntos totalmente diferentes, se le presenta de improviso la verdad como una aparición misteriosa. Hallábase Santo Tomás de Aquino en la mesa del rey de Francia, y como no debía de ser malcriado y descortés, no es regular que escogiese aquel puesto para entregarse a meditaciones profundas. Pero antes de la hora del convite estaría en la celda ocupado en sus ordinarias tareas, aguzando las armas de la razón para combatir a los enemigos de la Iglesia. Natural es que le sucediese lo que suelen experimentar todos los que tienen por costumbre penetrar el fondo de las cosas: que, aun cuando han dejado la meditación en que estaban embebidos, se les ocurre con frecuencia el punto en cuestión, como si viniese

a llamar a la puerta, preguntando si le toca otra vez el turno. Y he aquí que, sin saber cómo, se siente inspirado, ve lo que antes no veía, y, olvidándose de que estaba en la mesa del rey, da sobre ella una palmada, exclamando: «¡Esto es concluyente contra los maniqueos!...» ||

§ 2.—La meditación

Cuando el hombre se ocupa en comprender algún objeto muy difícil, tan lejos está de andar con la regla y compás en la mano para dirigir sus meditaciones, que las más de las veces queda absorto en la investigación, sin advertir que medita, ni aun que existe. Mira las cosas, ahora por un lado, después por otro; pronuncia interiormente el nombre de aquello que examina; da una ojeada a lo que rodea el punto principal; no se parece a quien sigue un camino trillado, como sabiendo el término a que ha de llegar, sino a quien, buscando en la tierra un tesoro cuya existencia sospecha, pero de cuyo lugar no está seguro, anda excavando acá y acullá sin regla fija.

Y, si bien se observa, no puede suceder de otra manera cuando ya de antemano no se conoce la verdad que se busca. El que tiene a la vista un pedazo de mineral cuya naturaleza conoce, cuando trate de manifestar a otros lo que él sabe sobre la misma se valdrá del procedimiento más sencillo y más adaptado para el efecto. Pero si no tuviese dicho conocimiento, entonces le revolvería y miraría repetidas veces; por este o aquel indicio formaría sus conjeturas, y al fin echaría mano de experimentos a propósito, no para manifestar que es tal, sino para descubrir cuál es. ||

§ 3.—Invención y enseñanza

De esto nace la diferencia entre el método de enseñanza y el de invención: quien enseña sabe adónde va y conoce el camino que ha de seguir, porque ya le ha recorrido otras veces; mas el que descubre, tal vez no se propone nada determinado, sino examinar lo que hay en el objeto que le ocupa; quizás se prefija un blanco, pero ignorando si es posible alcanzarle, o dudando si existe, si es más que un capricho de su imaginación; y, en caso de estar seguro de su existencia, no conoce el sendero que a él le ha de conducir.

Por este motivo los más elevados descubrimientos se enseñan por principios muy diferentes de los que guiaron a los inventores; el cálculo infinitesimal es debido a la geometría, y ahora se llega a sus aplicaciones geométricas por una serie de procedimientos puramente algebraicos. Así, se levanta en una cordillera de escarpadas montañas un pica-

cho inaccesible, donde al parecer se divisan algunos restos de un antiguo edificio: un hombre curioso y atrevido concibe el designio de subir allá; mira, tantea, trepa por altísimos peñascos, se escurre por pasadizos impracticables, se aventura por el estrechísimo borde de espantosos derrumbaderos, se ase de endebles plantas y carcomidas raíces, y al fin, cubierto de sudor y jadeando de cansancio, toca a la deseada cumbre y levantando los brazos clama con orgullo: «¡Ya estoy arriba!...» Entonces domina de una ojeada todas las vertientes de las cordilleras; lo que antes no || veía sino por partes, ahora lo ve en su conjunto: mira hacia los puntos por donde había tanteado, ve la imposibilidad de subir por allí y se ríe de su ignorancia. Contempla las escabrosidades por donde acaba de atravesar y se envanece de su temeraria osadía. ¿Y cómo será posible que por estas malezas suban los que le están mirando? Pero ved ahí un sendero muy fácil; desde abajo no se descubre, desde arriba sí. Da muchos rodeos, es verdad, se ha de tomar a larga distancia, pero es accesible hasta a los más débiles y menos atrevidos. Entonces desciende corriendo, se reúne con los demás, les dice «seguidme», los conduce a la cima sin cansancio ni peligro, y allí los hace disfrutar de la vista del monumento y de los magníficos alrededores que el picacho domina.

§ 4.—La intuición

Mas no se crea que las tareas del genio sean siempre tan laboriosas y pesadas. Uno de sus caracteres es la *intuición:* el ver sin esfuerzo lo que otros no descubrían sino con mucho trabajo; el tener a la vista el objeto inundado de luz cuando los demás están en tinieblas. Ofrecedle una idea, un hecho, que quizás para otros serán insignificantes; él descubre mil y mil circunstancias y relaciones antes desconocidas. No había más que un pequeño círculo, y al clavarse en él la mágica mirada, el círculo se agita, se dilata, va extendiéndose como la aurora al levantarse el sol. Ved: no había más que una débil ráfaga luminosa; pocos instantes después brilla || el firmamento con inmensas madejas de plata y de oro, torrentes de fuego inundan la bóveda celeste, del oriente al ocaso, del aquilón al sur.

§ 5.—No está la dificultad en comprender, sino en atinar El jugador de ajedrez. Sobieski. Las víboras de Aníbal

Hay en este punto una particularidad muy digna de notarse y que tal vez no ha sido observada, y es que muchas verdades no son difíciles en sí y que, sin embargo, a nadie

se ocurren sino a los hombres de talento. Cuando éstos las presentan o las hacen advertir, todo el mundo las ve tan claras, tan sencillas, tan obvias, que parece extraño no se las haya visto antes.

Dos hábiles jugadores de ajedrez están empeñados en una complicada partida. Uno de ellos hace una jugada al parecer tan indiferente... «Tiempo perdido», dicen los espectadores. Luego abandona una pieza que podía muy bien defender, y se entretiene en acudir a un punto por el cual nadie le amenaza. «¡Vaya una humorada!, exclaman todos. Esto le hará a usted mucha falta. —¿Qué quieren ustedes?, dice el taimado. No atina uno en todo», y continúa como distraído. El adversario no ha penetrado la intención, no acude al peligro, juega, y el distraído, que perdía tiempo y piezas, ataca por el flanco descubierto y con maligna sonrisa dice: «Jaque mate. —¡Tiene razón!, gritan todos. Y ¿cómo no lo habíamos visto? ¡Y una cosa tan sencilla!... Pues es claro, perdió el tiempo para enfilar por aquel || lado, abandonó una pieza para abrirse paso; acudió allí no para defenderse, sino para cerrar aquella salida; parece imposible que no lo hubiéramos advertido.»

Están los turcos acampados delante de Viena; cada cual discurre por dónde se deberá atacarlos cuando llegue el deseado refuerzo a las órdenes del rey de Polonia. Las reglas del arte andan de boca en boca, los proyectos son innumerables. Llega Sobieski, echa una ojeada sobre el ejército enemigo. «Es mío, dice, está mal acampado.» Al día siguiente ataca, los turcos son derrotados, y Viena es libre. Y después de visto el plan de ataque y su feliz éxito, todos dirían: «Los turcos cometieron tal o cual falta; tenía razón el rey, estaban mal acampados.» Todos veían la verdad, la encontraban muy sencilla, pero después de habérsela mostrado.

Todos los matemáticos sabían las propiedades de las progresiones aritméticas y geométricas; que el exponente de 1 era 0, que el de 10 era 1, que el de 100 era 2, y así sucesivamente, y que el de los números medios entre 1 y 10 era un quebrado; pero nadie veía que con esto se pudiese tener un instrumento de tantos y tan ventajosos usos como son las tablas de los logaritmos. Neper dijo: «Helo aquí»; y todos los matemáticos vieron que era una cosa muy sencilla.

Nada más fácil que el sistema de nuestra numeración, y, sin embargo, no lo conocieron ni los griegos ni los romanos. ¿Qué fenómeno más sencillo, más patente a nuestros ojos, que la tendencia de los flúidos a ponerse a nivel, a subir a la misma altura de la cual descienden? ¿No lo estamos viendo a cada paso en las retortas y en todos los vasos donde hay dos o más tubos de comunicación? ¿Qué cosa más

sencilla que la aplicación de || esta ley de la naturaleza a objeto de tanta utilidad como es la conducción de las aguas? Y, sin embargo, ha debido transcurrir mucho tiempo antes que la humanidad se aprovechara de la lección que estaba recibiendo todos los días en un fenómeno tan sencillo.

Dos artesanos poco diestros se hallan embarazados en una obra. El uno consulta al otro, ambos cavilan, ensayan, malbaratan, sin conseguir nada. Acuden por fin a un tercero de aventajada nombradía. «¿A ver si usted nos saca de apuros? —Muy sencillo, de esta manera. —Tiene usted razón; era tan fácil y no habíamos sabido dar en ello.»

Está Aníbal a la víspera de un combate naval, da sus disposiciones, y entre tanto vuelven a bordo algunos soldados, que llevan un gran número de vasos de barro bien tapados, cuyo contenido conocen muy pocos. Comienza la refriega; los enemigos se ríen de que los marinos de Aníbal les arrojen aquellos vasos en vez de flechas; el barro se hace pedazos y el daño que causa es muy poco. Pasan algunos momentos; un marino siente una picadura atroz: al grito del lastimado sucede el de otro; todos vuelven la vista y notan con espanto que la nave está llena de víboras. Introdúcese el desorden, Aníbal maniobra con destreza y la victoria se decide en su favor. Ciertamente que nadie ignoraba que era posible recoger muchas víboras y encerrarlas en vasos de barro, y tirarlos a las naves enemigas; pero la ocurrencia sólo la tuvo el astuto cartaginés. Y él sin duda encontró el infernal ardid sin raciocinios ni cavilaciones; bastóle tal vez que alguien mentase la palabra *víbora* para atinar desde luego en que este reptil podía servirle de excelente auxiliar. ||

¿Qué nos dicen estos ejemplos? Nos dicen que el talento consiste muchas veces en ver una relación que está patente y en la cual nadie atina. Ella en sí no es difícil, y la prueba está en que tan pronto como alguno la descubre y la señala con el dedo diciendo: «Mirad», todos la ven sin esfuerzo y hasta se admiran de no haberla advertido. Así que el lenguaje, llevado por la fuerza misma de las cosas, los llama a estos pensamientos *ocurrencias, golpes, inspiraciones*, expresando de esta manera que no costaron trabajo, que se ofrecieron por sí mismos.

§ 6.—Regla para meditar

De lo dicho inferiré que para pensar bien no es buen sistema poner el espíritu en tortura, sino que es conveniente dejarle con cierto desahogo. Está meditando sobre un objeto, al parecer no adelanta; con la atención sobre una

cosa, diríase que está dormitando. No importa; no le violentéis; mira si descubre algún indicio que le guíe; se asemeja al que tiene en la mano una cajita cerrada con un resorte misterioso, en la cual se quiere poner a prueba el ingenio por si se encuentra el modo de abrirla. La contempla largo rato, la vuelve repetidas veces, ora aprieta con el dedo, ora forcejea con la uña, hasta que al fin permanece un instante inmóvil y dice: «Aquí está el resorte, ya está abierta.» ||

§ 7.—Carácter de las inteligencias elevadas. Notable doctrina de Santo Tomás de Aquino

¿Por qué no se ocurren a todos ciertas verdades sencillas? ¿Cómo es que el linaje humano haya de mirar cual espíritus extraordinarios a los que ven cosas que al parecer todo el mundo había podido ver? Esto es buscar la razón de un arcano de la Providencia, esto es preguntar por qué el Criador ha otorgado a algunos hombres privilegiados una gran fuerza de intuición, o sea visión intelectual inmediata, y la ha negado al mayor número.

Santo Tomás de Aquino desenvuelve sobre este particular una doctrina admirable. Según el santo Doctor, el discurrir es señal de poco alcance del entendimiento; es una facultad que se nos ha concedido para suplir a nuestra debilidad; y así es que los ángeles entienden, mas no discurren. Cuanto más elevada es una inteligencia, menos ideas tiene, porque encierra en pocas lo que las más limitadas tienen distribuído en muchas. Así los ángeles de más alta categoría entienden por medio de pocas ideas; el número se va reduciendo a medida que las inteligencias criadas se van acercando al Criador, el cual, como ser infinito e inteligencia infinita, todo lo ve en una sola idea, única, simplicísima, pero infinita: su misma esencia. ¡Cuán sublime teoría! Ella sola vale un libro; ella prueba un profundo conocimiento de los secretos del espíritu; ella nos sugiere innumerables aplicaciones con respecto al entendimiento del hombre. ||

En efecto: los genios superiores no se distinguen por la mucha abundancia de las ideas, sino en que están en posesión de algunas, capitales, anchurosas, donde hacen caber al mundo. El ave rastrera se fatiga revoloteando, y recorre mucho terreno, y no sale de la angostura y sinuosidades de los valles; el águila remonta su majestuoso vuelo, posa en la cumbre de los Alpes, y desde allí contempla las montañas, los valles, la corriente de los ríos, divisa vastas llanuras pobladas de ciudades y amenizadas con deliciosas vegas, galanas praderas, ricas y variadas mieses.

En todas las cuestiones hay un punto de vista principal, dominante; en él se coloca el genio. Allí tiene la clave, desde allí lo domina todo. Si al común de los hombres no les es posible situarse de golpe en el mismo lugar, al menos deben procurar llegar a él a fuerza de trabajo, no dudando que con esto se ahorrarán muchísimo tiempo y alcanzarán los resultados más ventajosos. Si bien se observa, toda cuestión y hasta toda ciencia tiene uno o pocos puntos capitales, a los que se refieren los demás. En situándose en ellos, todo se presenta sencillo y llano, de otra suerte no se ven más que detalles y nunca el conjunto. El entendimiento humano, ya de suyo tan débil, ha menester que se le muestren los objetos tan simplificados como sea dable; y por lo mismo es de la mayor importancia desembarazarlos de follaje inútil, y que, además, cuando sea preciso cargarle con muchas atenciones simultáneas, se las distribuya de suerte que queden reducidas a pocas clases y cada una de éstas vinculada en un punto. Así se aprende con más facilidad, se percibe con lucidez y exactitud y se auxilia poderosamente la memoria. ||

§ 8.—Necesidad del trabajo

De las doctrinas de este capítulo sobre la inspiración e intuición, ¿podremos inferir la conveniencia de abandonar el discurso y hasta el trabajo y de entregarnos a una especie de quietismo intelectual? No, ciertamente. Para el desarrollo de toda facultad hay una condición indispensable: el ejercicio. En lo intelectual como en lo físico, el órgano que no funciona se adormece, pierde de su vida; el miembro que no se mueve se paraliza. Aun los genios más privilegiados no llegan a adquirir su fuerza hercúlea sino después de largos trabajos. La inspiración no desciende sobre el perezoso; no existe cuando no hierven en el espíritu ideas y sentimientos fecundantes. La intuición, el *ver* del entendimiento, no se adquiere sino con un hábito engendrado por el mucho *mirar*. La ojeada rápida, segura y delicada de un gran pintor no se debe sólo a la naturaleza, sino también a la dilatada contemplación y observación de los buenos modelos, y la magia de la música no se desenvolvería en la organización más armónica sujeta únicamente a oír sonidos ásperos y destemplados.

NOTA.—He recordado con elogio una doctrina de Santo Tomás, y no puedo menos de advertir lo muy útil que considero la lectura de las obras de aquel insigne Doctor a cuantos deseen entregarse a estudios profundos sobre el espíritu humano. Si bien es verdad que se halla en ellas el estilo de la época, también es cierto que más de

una vez se asombra el lector de que en medio de la ignorancia, que todavía era mucha en el siglo XIII, hubiese un hombre que a tan vasta erudición reuniese un espíritu tan penetrante, tan profundo, tan exacto. ||

CAPITULO XVII

La enseñanza

§ 1.—Dos objetos de la enseñanza. Diferentes clases de profesores

Distinguen comúnmente los dialécticos entre el método de enseñanza y el de invención. Sobre uno y otro voy a emitir algunas observaciones.

La enseñanza tiene dos objetos: 1.°, instruir a los alumnos en los elementos de la ciencia; 2.°, desenvolver su talento para que al salir de la escuela puedan hacer los adelantos proporcionados a su capacidad.

Podría parecer que estos dos objetos no son más que uno solo; sin embargo, no es así. Al primero alcanzan todos los profesores que poseen medianamente la ciencia; al segundo no llegan sino los de un mérito sobresaliente. Para lo primero basta conocer el encadenamiento de algunos hechos y proposiciones, cuyo conjunto forma el cuerpo de la ciencia; para lo segundo es preciso saber cómo se ha construído esa cadena que enlaza un extremo con otro. Para lo primero bastan hombres || que conozcan los libros; para lo segundo son necesarios hombres que conozcan las cosas.

Más diré: puede muy bien suceder que un profesor superficial sea más a propósito para la simple enseñanza de los elementos que otro muy profundo; pues que éste sin advertirlo se dejará llevar a discursos que complicarán la sencillez de las primeras nociones, y así dañará a la percepción de los alumnos poco capaces.

La clara explicación de los términos, la exposición llana de los principios en que se funda la ciencia, la metódica coordinación de los teoremas y de sus corolarios: he aquí el objeto de quien no se propone más que instruir en los elementos.

Pero al que extienda más allá sus miradas y considere que los entendimientos de los jóvenes no son únicamente tablas donde se hayan de tirar algunas líneas que permanezcan allí inalterables para siempre, sino campos que se han de fecundar con preciosa semilla, a éste le incumben tareas más elevadas y más difíciles. Conciliar la claridad

con la profundidad, hermanar la sencillez con la combinación, conducir por camino llano y amaestrar al propio tiempo en andar por senderos escabrosos, mostrando las angostas y enmarañadas veredas por donde pasaron los primeros inventores, inspirar vivo entusiasmo, despertar en el talento la conciencia de las propias fuerzas, sin dañarle con temeraria presunción: he aquí las atribuciones del profesor que considera la enseñanza elemental no como fruto, sino como semilla. ||

§ 2.—Genios ignorados de los demás y de sí mismos

¡Cuán pocos son los profesores dotados de esta preciosa habilidad! Y ¿cómo es posible que los haya en el lastimoso abandono en que yace este ramo? ¿Quién cuida de aficionar a la enseñanza a los hombres de capacidad elevada? ¿Quién procura fijarlos en esta ocupación, si se deciden alguna vez a emprenderla? Las cátedras son miradas a lo más como un hincapié para subir más arriba; con las arduas tareas que ellas imponen se unen mil y mil de un orden diferente, y se desempeña corriendo y a manera de distracción lo que debería absorber al hombre entero.

Así, cuando entre los jóvenes se encuentra alguno en cuya frente chispea la llama del genio, nadie le advierte, nadie se lo avisa, nadie se lo hace sentir, y, encajonado entre los buenos talentos, prosigue su carrera sin que se le haya hecho experimentar el alcance de sus fuerzas. Porque es preciso saber que estas fuerzas no siempre las conoce el mismo que las posee, aun cuando sean con respecto a lo mismo que le ocupa. Podrá muy bien suceder que el fuego del genio permanezca toda la vida entre cenizas por no haber habido una mano que las sacudiera. ¿No vemos a cada paso que una ligereza extraordinaria, una singular flexibilidad de ciertos miembros, una gran fuerza muscular y otras calidades corporales están ocultas hasta que un ensayo casual viene a revelárselas al que las posee? Si Hércules no manejara || más que un bastoncito, nunca creyera ser capaz de blandir la pesada clava.

§ 3.—Medios para descubrir los talentos ocultos y apreciarlos en su valor

Un profesor de matemáticas que explique a sus alumnos la teoría de las secciones cónicas les dará una idea clara y exacta de dichas curvas presentándoles las ecuaciones que expresan su naturaleza y deduciendo las propiedades que de

ésta se originan. Hasta aquí el discípulo aprende bien los elementos, pero no se ejercita en el desarrollo de sus fuerzas intelectuales; nada se le ofrece que pueda hacerle sentir el talento de invención, si es que en realidad le posea. Pero si el profesor le hace notar que aquella ecuación fundamental, al parecer de mera convención, no es probable que se le haya establecido sin motivo, desde luego el joven se halla mal seguro sobre la base que reputaba sólida y busca el medio de darle algún apoyo. Si el alumno no acierta en el principio generador de dichas curvas, se le puede hacer notar el nombre que llevan y recordarle que la sección paralela a la base del cono es un círculo. Entonces, naturalmente, el alumno corta el cono con planos en diferentes posiciones, y a la primera ojeada advierte que si la sección es cerrada y no paralela a la base, resultan curvas cuya figura se parece a la que se ha llamado elipse. Ya imagina la sección más cercana al paralelismo, ya más distante, y siempre nota que la figura es una elipse, con la única diferencia de su mayor aplanación por los lados, || o bien de la mayor diferencia de los ejes. ¿Será posible expresar por una ecuación la naturaleza de esta curva? ¿Hay algunos datos conocidos? ¿Tienen alguna relación con las propiedades del cono y de la sección paralela? La mayor o menor inclinación del plano, ¿cambia la naturaleza de la sección? Dando al plano otras posiciones, de suerte que no salga cerrada la sección, ¿qué curvas resultan? ¿Hay alguna semejanza entre ellas y las parábolas e hipérboles? Estas y otras cuestiones se ofrecen al discípulo dotado de capacidad, y si es de muy felices disposiciones, veréisle al instante tirar líneas dentro del cono, compararlas unas con otras, concebir triángulos, calcular sus relaciones y tantear mil caminos para llegar a la ecuación deseada. Entonces no aprende simplemente las primeras nociones de la teoría; se ha convertido ya en inventor; su talento encuentra pábulo en que cebarse; y cuando, aislado en los procedimientos de primera enseñanza, contaba muchos iguales en la inteligencia de la doctrina explicada, ahora echaréis de ver que deja a sus compañeros muy atrás, que ellos no han dado un paso, mientras él o ha obtenido el resultado que se buscaba o adelantado en el verdadero camino. Entonces da a conocer sus fuerzas y las conoce él mismo; entonces se palpa que su capacidad es superior a la rutina y que quizás, andando el tiempo, podrá ensanchar el dominio de la ciencia.

Un profesor de derecho natural explicará cumplidamente los derechos y deberes de la patria potestad y las obligaciones de los hijos con respecto a los padres, aduciendo las definiciones y razones que en tales casos se acostumbran. Hasta aquí llegan los elementos; pero nada se encuentra

para desenvolver el genio filosófico de || un alumno privilegiado, ni que pueda hacerle sobresalir entre el común de sus compañeros, dotados de una capacidad regular. El hábil profesor desea tomar la medida de los talentos que hay en la cátedra, y el tiempo que le sobra después de la explicación le emplea en hacer un experimento.

—Sobre estos deberes, ¿le parece a usted si nos dicen algo los sentimientos del corazón? Las luces de la filosofía, ¿están de acuerdo con las inspiraciones de la naturaleza?

A esta pregunta responderán hasta los medianos, observando que los padres naturalmente quieren a los hijos y éstos a los padres, y que así están enlazados nuestros deberes con nuestros afectos, instigándonos éstos al cumplimiento de aquéllos. Hasta aquí no hay diferencia entre los alumnos que se llaman de buen talento. Pero prosigue el profesor analizando la materia y pregunta:

—¿Qué le parece a usted de los hijos que se portan mal con los padres y no corresponden con la debida gratitud al amor que éstos les prodigaron?

—Que faltan a un deber sagrado y desoyen la voz de la naturaleza.

—Pero ¿cómo es que vemos tan a menudo a los hijos no cumplir como deben con sus padres, mientras éstos, si en algo faltan, suele ser por sobreabundancia de amor y ternura?

—En esto hacen muy mal los hijos—dirá el uno.

—Los hombres se olvidan fácilmente de los beneficios recibidos—dirá el otro. ¿Quién alegará que los hijos, a medida que adelantan en edad, se hallan distraídos por mil atenciones diferentes; quién recordará que los nuevos || afectos engendrados en sus ánimos a causa de la familia de que se hacen cabezas disminuyen el que deben a sus padres, y cada cual andará señalando razones más o menos adaptadas, más o menos sólidas, pero ninguna que satisfaga del todo. Si entre vuestros alumnos se encuentra alguno que haya de adquirir con el tiempo esclarecida nombradía, dirigidle la misma pregunta, a ver si acierta a decir algo que la desentrañe y la ilustre.

—Es demasiado cierto—os responderá—que los hijos faltan con mucha frecuencia a sus deberes para con sus padres; pero si no me engaño, la razón de esto se halla en la misma naturaleza de las cosas. Cuanto más necesario es para la conservación y buen orden de los seres el cumplimiento de un deber, el Criador ha procurado asegurar más dicho cumplimiento. El mundo se conserva más o menos bien a pesar del mal comportamiento de los hijos; pero el día que los padres se portasen mal y olvidasen el cuidar de sus hijos, el linaje humano caminaría a su ruina. Así es

de notar que los hijos, ni aun los mejores, no profesan a sus padres un afecto tan vivo y ardiente como los padres a los hijos. El Criador podía sin duda comunicar a los hijos un amor tan apasionado y tierno como lo es el de los padres, pero esto no era necesario, y por lo mismo no lo ha hecho. Y es de notar que las madres, que han menester mayor grado de este amor y ternura, lo tienen llevado hasta los límites del frenesí, habiéndolas pertrechado el Criador contra el cansancio que pudieran producirles los primeros cuidados de la infancia. Resulta, pues, que la falta del cumplimiento de los deberes en los hijos no procede precisamente de que éstos sean peores, pues ellos, si llegan a ser padres, se portan como lo hicieron || los suyos, sino de que el amor filial es de suyo menos intenso que el paternal, ejerce mucho menos ascendiente y predominio sobre el corazón, y por lo mismo se amortigua con más facilidad; es menos fuerte para superar obstáculos y ejerce menor influencia sobre la totalidad de nuestras acciones.

En las primeras respuestas encontrabais discípulos aprovechados, en ésta descubrís al joven filósofo que empieza a descollar, como entre raquíticos arbustos se levanta la tierna encina, que andando los años se hará notar en el bosque por su corpulento tronco y soberbia copa.

§ 4.—Necesidad de los estudios elementales

No se crea por lo dicho que juzgue conveniente emancipar a la juventud de la enseñanza de los elementos; muy al contrario, opino que quien ha de aprender una ciencia, por grandes que sean las fuerzas de que se sienta dotado, es preciso se sujete a esta mortificación, que es como el noviciado de las letras. De esto procuran muchos eximirse apelando a artículos de diccionario que contienen lo bastante para hablar de todo sin entender de nada; pero la razón y la experiencia manifiestan que semejante método no puede servir sino a formar lo que llamamos eruditos a la violeta.

En efecto: hay en toda ciencia y profesión un conjunto de nociones primordiales, voces y locuciones que le son propias, las cuales no se aprenden bien sino estudiando una obra elemental, de suerte que, cuando no mediaran otras consideraciones, la presente bastaría a || demostrar los inconvenientes de tomar otro camino. Estas nociones primordiales y esas voces y locuciones deben ser miradas con algún respeto por quien entra de nuevo en la carrera, pues ha de suponer que no en vano han trabajado hasta aquí los que a ella se dedicaron. Si el recién venido tiene desconfianza

de sus predecesores, si espera poder reformar la ciencia o profesión y hasta variarla radicalmente, al menos ha de reflexionar que es prudente enterarse de lo que han dicho los otros, que es temerario el empeño de crearlo todo por sí solo y es exponerse a perder mucho tiempo el no quererse aprovechar en nada de las fatigas ajenas. El maquinista más extraordinario empieza quizás a dedicarse a su profesión en la tienda de un modesto artesano, y por grandes esperanzas que puedan fundarse en sus brillantes disposiciones no deja por esto de aprender los nombres y el manejo de los instrumentos y enseres del trabajo. Con el tiempo hará en ellos muchas variaciones, los tendrá de otra materia más adaptada, cambiará su forma y tal vez su nombre; mas por ahora es preciso que los tome tales como los encuentra, que se ejercite con ellos, hasta que la reflexión y la experiencia le hayan mostrado los inconvenientes de que adolecen y las mejoras de que son susceptibles.

Puede aplicarse a todas las ciencias el consejo que se da a los que quieren aprender la historia: antes de comenzar su estudio es necesario leer un compendio. A este propósito son notables las palabras de Bossuet en la dedicatoria que precede a su *Discurso sobre la historia universal*. Asienta la necesidad de estudiar la historia en compendio, para evitar confusión y ahorrar fatiga, y luego añade: «Esta manera de exponer la historia universal || la compararemos a la descripción de los mapas geográficos: la historia universal es el mapa general comparado con las historias particulares de cada país y de cada pueblo. En los mapas particulares veis menudamente lo que es un reino o una provincia en sí misma; en los universales aprendéis a fijar estas partes del mundo en su todo; en una palabra, veis la parte que ocupa París o la isla de Francia en el reino, la que el reino ocupa en la Europa y la que la Europa ocupa en el universo.» Pues bien: la oportuna y luminosa comparación entre el mapamundi y los particulares se aplica a todos los ramos de conocimientos. En todos hay un conjunto de que es preciso hacerse cargo para comprender mejor las partes y no andar confuso y perdido en la manera de ordenarlas. Aun las ideas que se adquieren por este método son casi siempre incompletas, a menudo inexactas y algunas veces falsas; pero todos estos inconvenientes aun no pesan tanto como los que resultan de acometer a tientas, sin antecedente ni guía, el estudio de una ciencia.

Las obras elementales, se nos dirá, no son más que un esqueleto; es verdad, pero tal como es ahorra muchísimo trabajo; hallándole formado ya, os será más fácil corregir sus defectos, cubrirle de nervios, músculos y carne; darle calor, movimiento y vida.

Entre los que han estudiado por principios una ciencia y los que, por decirlo así, han cogido sus nociones al vuelo en enciclopedias y diccionarios, hay siempre una diferencia que no se escapa a un ojo ejercitado. Los primeros se distinguen por la precisión de ideas y propiedad de lenguaje; los otros se lucen tal vez con abundantes y selectas noticias, pero a la mejor ocasión dan un || solemne tropiezo, que manifiesta su ignorante superficialidad.

Nota.—La carrera de la enseñanza debiera ser una profesión en que se fijaran definitivamente los que la abrazasen. Desgraciadamente no sucede así, y una tarea de tanta gravedad y trascendencia se desempeña como a la aventura y sólo mientras se espera otra colocación mejor. El origen del mal no está en los profesores, sino en las leyes, que no los protegen lo bastante y no cuidan de brindarles con el aliciente y estímulo que el hombre necesita en todo. Un solo profesor bueno es capaz, en algunos años, de producir beneficios inmensos a un país: él trabaja en una modesta cátedra, sin más testigo que unos pocos jóvenes; pero estos jóvenes se renuevan con frecuencia, y a la vuelta de algunos años ocupan los destinos más importantes de la sociedad. ||

CAPITULO XVIII

La invención

§ 1.—Lo que debe hacer quien carezca del talento de invención

Creo haber dicho lo suficiente con respecto a los métodos de enseñar y aprender; paso a tratar del método de invención.

Conocidos los elementos de una ciencia, y llegado el hombre a edad y posición en que puede dedicarse a estudios de mayor extensión y profundidad, está en el caso de seguir senderos menos trillados y acometer empresas más osadas. Si la naturaleza no le ha dotado del talento de invención, preciso le será contentarse por toda su vida con el método elemental, bien que tomado en mayor escala. Necesita guías, y este servicio le prestarán las obras magistrales. Mas no se crea que deba entenderse condenado a ciego servilismo y no haya de atreverse a discordar nunca de la autoridad de sus maestros; en la milicia científica y literaria no es tan severa la disciplina que no sea lícito al soldado dirigir algunas observaciones a su jefe. ||

§ 2.—La autoridad científica

Los hombres capaces de alzar y llevar adelante una bandera son muy pocos, y mejor es alistarse en las filas de un general acreditado que no andar a manera de miserable guerrillero, afectando la importancia de insigne caudillo. Diciendo esto no es mi ánimo predicar la autoridad en materias puramente científicas y literarias; en todo el decurso de la obra he dado bastante a entender que no adolezco de tal achaque; sólo me propongo indicar una necesidad de nuestro entendimiento, que, siendo por lo común muy flaco, ha menester un apoyo. La hiedra, entrelazándose con un árbol, se levanta a grande altura; si creciese sin arrimo yacería tendida por el suelo, pisoteada por todos los transeúntes. Además que no por haber hecho esta observación se ha de cambiar el orden regular de las cosas, pues con ella más bien he consignado un hecho que ofrecido un consejo. Sí, un hecho, porque, a pesar de tanto como se blasona de independencia, es más claro que la luz del mediodía que esta independencia no existe, que gran parte de la humanidad anda guiada por algunos caudillos y que éstos a su talante la llevan por el camino de la verdad o del error. Este es un hecho de todos los países y de todos los siglos; hecho indestructible, porque está fundado en la misma naturaleza del hombre. El débil siente la superioridad del fuerte y se humilla en su presencia; el genio no es el patrimonio del linaje humano, es un privilegio || a pocos concedido: quien le posee ejerce sobre los demás un ascendiente irresistible. Se ha observado con mucha verdad que las masas tienen una tendencia al despotismo; esto dimana de que sienten su incapacidad para dirigirse, y naturalmente buscan un jefe: lo que se experimenta en la guerra y la política se nota también en las ciencias. La generalidad de los que las profesan son también masas, son verdadero vulgo que entregado a sí mismo no sabría qué hacerse; por lo mismo se arremolina a manera de grupos populares en torno de los que le hablan algo mejor de lo que él sabe y manifiestan conocimientos que él no posee. El entusiasmo penetra también en la plebe sabia, y lo mismo que la otra, en sus asonadas, aplaude y grita: «¡Muy bien, muy bien!... Tú lo entiendes mejor que nosotros; tú serás nuestro jefe...»

§ 3.—Modificaciones que ha sufrido en nuestra época la autoridad científica

A medida que se han generalizado los conocimientos con el inmenso desarrollo de la prensa, se ha podido creer que

el indicado fenómeno había desaparecido; pero no es así: lo que ha hecho ha sido modificarse. Cuando los caudillos eran pocos, cuando el mando estaba entre pocas escuelas, andaban los entendimientos a manera de ejércitos disciplinados, siendo tan patente la dependencia que no era posible equivocarse. Ahora sucede de otra manera: los caudillos y las escuelas son en mayor número; la disciplina se ha relajado: pasan los soldados de uno || a otro campo; éstos se adelantan un poco, aquéllos se quedan rezagados, algunos se separan y se empeñan en escaramuzas sin instrucciones ni órdenes de sus jefes; diríase que los grandes ejércitos han dejado de existir y que cada cual marcha por su lado; pero no os hagáis ilusiones, los ejércitos existen a pesar de ese desorden, todos saben bien a cuál pertenecen; si desertan del uno se unirán al otro, y cuando se vean en aprieto, todos se replegarán en la dirección donde saben que está el cuerpo principal para cubrir su retirada.

Y si entrar quisiésemos en minuciosas cuentas, hallaríamos que no es tan exacto que los caudillos de ahora sean en mucho mayor número que los de tiempos anteriores. Formando un cuadro de clasificaciones científicas y literarias encontraríamos fácilmente que en cada género son muy pocos los que llevan la bandera y que sobre sus pasos se precipita la multitud ahora como siempre.

El teatro y la novela, ¿no tienen un pequeño número de *notabilidades*, cuyas obras se imitan hasta el fastidio? La política, la filosofía, la historia, ¿no cuentan también unos pocos adalides, cuyos nombres se pronuncian sin cesar y cuyas opiniones y lenguaje se adoptan sin discernimiento? La *independiente* Alemania, ¿no tiene sus escuelas filosóficas tan marcadas y caracterizadas como serlo pudieron las de Santo Tomás, Escoto y Suárez? ¿Qué son en Francia la turba de los filósofos universitarios sino humildes discípulos de Cousin? ¿Y qué ha sido Cousin a su vez sino un vicario de Hegel y de Schelling? Y su filosofía, que también forcejea por introducirse entre nosotros, ¿no comienza con tono magistral, exigiendo respeto y deferencia, a manera de ministerio || sagrado que se dirige a la conversión de las gentes sencillas? La mayor parte de los que profesan la filosofía de la historia, ¿hacen más que recitar trozos de las obras de Guizot o de otros escritores muy contados? Los que se complacen en declamaciones sobre elevados principios de legislación, ¿no son con frecuencia plagiarios de Becaria y Filangieri? Los utilitarios, ¿nos dicen por ventura otra cosa que lo que acaban de leer en Bentham? Los escritores sobre derecho constitucional, ¿no tienen siempre en la boca a Benjamín Constant?

Reconozcamos, pues, un hecho que tan de bulto se pre-

senta, y no nos lisonjeemos de haber destruído lo que es más fuerte que nosotros, pero guardémonos de sus malos efectos en cuanto nos sea posible. Si a causa de la debilidad de nuestras luces estamos precisados a valernos de las ajenas, no las recibamos tampoco con innoble sumisión, no abdiquemos el derecho de examinar las cosas por nosotros mismos, no consintamos que nuestro entusiasmo por ningún hombre llegue a tan alto punto que, sin advertirlo, le reconozcamos como oráculo infalible. No atribuyamos a la criatura lo que es propio del Criador.

§ 4.—El talento de invención. Carrera del genio

Si el entendimiento es tal que pueda conducirse a sí mismo, si al examinar las obras de los grandes escritores se siente con fuerza para imitarlos y se encuentra entre ellos. no como pigmeo entre gigantes, sino como entre sus iguales, entonces el método de invención le || conviene de una manera particular, entonces no debe limitarse a *saber los libros*, es preciso que *conozca las cosas;* no ha de contentarse con seguir el camino trillado, sino que ha de buscar veredas que le lleven mejor, más recto y, si es posible, a puntos más elevados. No admita ideas sin analizar, ni proposición sin discutir, ni raciocinio sin examinar, ni regla sin comprobar; fórmese una ciencia propia, que le pertenezca como su sangre, que no sea una simple recitación de lo que ha leído, sino el fruto de lo que ha observado y pensado.

¿Qué reglas deberá tener presentes? Las que se han señalado más arriba para todo pensador. El entrar en pormenores sería inútil y tal vez imposible; que el empeño de trazar al genio una marcha fija es no menos temerario que el de sujetar las expresiones de animada fisonomía al mezquino círculo de compasados gestos. Cuando le veis abalanzarse brioso a su gigantesca carrera no le dirijáis palabras insulsas, ni consejos estériles, ni reglas que no ha de observar; decidle tan sólo: «Imagen de la divinidad, marcha a cumplir los destinos que te ha señalado el Criador; no te olvides de tu principio y de tu fin; tú levantas el vuelo y no sabes adónde vas; alza los ojos al cielo y pregúntaselo a tu Hacedor. El te mostrará su voluntad; cúmplela fielmente, que en cumplirla están cifrados tu grandor y tu gloria.»

Nota.—Esa inclinación del hombre a seguir la autoridad de otro hombre da lugar a elevadas consideraciones sobre la fe, sobre el principio de la autoridad de la Iglesia católica y sobre el origen y carácter de las extraviadas sectas que han perturbado y perturban el mundo. Como en otra obra traté extensamente esta materia, me basta referirme a lo que en ella dije. Véase *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, tomo I. ||

CAPITULO XIX

El entendimiento, el corazón y la imaginación

§ 1.—Discreción en el uso de las facultades del alma La reina Dido. Alejandro

He dicho (c. XII) que para conocer la verdad en ciertas materias era necesario desplegar a un mismo tiempo diferentes facultades del alma, y entre ellas he contado el sentimiento. Ahora añadiré que, si bien esto es preciso cuando se trata de aquellas verdades cuya naturaleza consiste en relaciones con dicho sentimiento, como todo lo bello o tierno, o melancólico o sublime, no lo es cuando la verdad pertenece a un orden distinto que nada tiene que ver con nuestra facultad de sentir.

Si quiero apreciar todo el mérito de Virgilio en el episodio de Dido es menester que no raciocine con sequedad, sino que imagine y sienta; pero si me propongo juzgar bajo el aspecto moral la conducta de la reina de Cartago, es preciso que me despoje de todo sentimiento y que deje encomendado a la fría razón el fallar conforme a los eternos principios de la virtud.

Al leer a Quinto Curcio admiro al héroe macedón y || me complazco en verle cuando se arroja impávido al través del Gránico, vence en Arbela, persigue y anonada a Darío y señorea el Oriente. En todo esto hay grandeza, hay rasgos que no fueran debidamente apreciados si se cerrara el corazón a todo sentimiento. La sublime narración del Sagrado Texto (Macabeos, l. 1.º, c. I) no será estimada en su justo valor por quien no haga más que analizar con frialdad. «Y sucedió que después que Alejandro Macedón, hijo de Filipo, que fué el primero que reinó en Grecia, salido de la tierra de Cethim, derrotó a Darío, rey de los persas y de los medos, dió muchas batallas y conquistó las fortalezas de todos, y mató a los reyes de la tierra. Y pasó hasta los confines del mundo, y se apoderó de los despojos de numerosas gentes, *y la tierra calló en su presencia...*» Cuando uno llega a esta expresión, el libro se cae de las manos y el asombro se apodera del alma. En presencia de un hombre, *la tierra calló...* Sintiendo con viveza la fuerza de esta imagen, se forma la mayor idea que formarse pueda del héroe conquistador. Si para conocer esta verdad abstraigo, y discurro, y cavilo, y ahogo mis sentimientos, nada comprenderé; es preciso que me olvide de toda filosofía, que no sea más que

hombre, y que, dejando la fantasía en libertad y el corazón abierto, mire al hijo de Filipo, saliendo de la tierra de Cethim, marchando con pasos de gigante hasta la extremidad del orbe, y contemple a la tierra, que amedrentada calla. Pero si me propongo examinar la justicia y la utilidad de aquellas conquistas, entonces será preciso cortar el vuelo a la imaginación, amortiguar los sentimientos de admiración y entusiasmo; será preciso olvidar al joven monarca rodeado de sus falanges y descollando entre sus guerreros como el || Júpiter de la fábula entre el cortejo de los dioses; será necesario no pensar más que en los eternos principios de la razón y en los intereses de la humanidad. Si al hacer este examen dejo campear la fantasía y dilatarse el corazón, erraré, porque la radiante aureola que orla las sienes del conquistador me deslumbrará, me quitará la osadía de condenarle, me inclinará a la indulgencia por tanto genio y heroísmo; y se lo perdonaré todo cuando vea que en la cumbre de su gloria, a la edad de treinta y tres años, *se postra en un lecho* y conoce *que se muere. Et post haec decidit in lectum, et cognovit quia moreretur.* (Macabeos, l. 1.°, c. I.)

§ 2.—Influencia del corazón sobre la cabeza
Causas y efectos

A cada paso se observa la mucha influencia que sobre nuestra conducta tienen las pasiones, y el insistir en probar esto sería demostrar una verdad demasiado conocida. Pero no se ha reparado tanto en los efectos de las pasiones sobre el entendimiento, aun con respecto a verdades que nada tienen que ver con nuestras acciones. Quizás sea éste uno de los puntos más importantes del arte de pensar, y por lo mismo lo expondré con algún detenimiento.

Si nuestra alma estuviese únicamente dotada de inteligencia, si pudiese contemplar los objetos sin ser afectada por ellos, sucedería que, en no alterándose dichos objetos, los veríamos siempre de una misma manera. Si el ojo es el mismo, la distancia la misma, el punto de vista el mismo, la cantidad y dirección de la luz las mismas, || la impresión que recibamos no podrá menos de ser siempre la misma. Pero cambiada una cualquiera de estas condiciones cambiará la impresión; el objeto será más o menos grande, los colores más o menos vivos o quizás del todo diferentes; su figura sufrirá considerables modificaciones, o tal vez se convertirá en otra nada semejante. La luna conserva siempre su misma figura y, no obstante, nos presenta de continuo variedad de fases; una roca informe y desigual se nos ofrece a lo lejos como una cúpula que corona un so-

berbio edificio, y el monumento que mirado de cerca es una maravilla del arte se divisa a larga distancia como una peña irregular, desgajada, caída a la aventura en las faldas del monte.

Lo propio sucede con el entendimiento: los objetos son a veces los mismos y no obstante se ofrecen muy diferentes, no sólo a distintas personas, sino a una misma, sin que para esta mudanza sea necesario mucho tiempo. Quizás un instante de intervalo es suficiente para cambiar la escena; nos hallamos ya en otra parte; se ha corrido un velo y todo ha variado; todo ha tomado otras formas y colores; diríase que los objetos han sido tocados con la varita de un mago.

¿Y cuál es la causa? Es que el corazón se ha puesto en juego, es que nosotros nos hemos mudado y nos parece que se han mudado los objetos. Así, al darse a la vela la embarcación que nos lleva, el puerto y las costas huyen a toda prisa, cuando en realidad nada se ha movido sino la nave.

Y nótese que esta mudanza no se realiza tan sólo cuando el ánimo se conmueve profundamente y puede decirse que las pasiones están levantadas; en medio de || una calma aparente sufrimos a menudo esta alteración en la manera de ver, alteración tanto más peligrosa cuanto menos se hacen sentir las causas que la producen. Se han dividido en ciertas clases las pasiones del corazón humano; pero, sea que no se hayan comprendido todas en la clasificación filosófica, sea que cada una de ellas entrañe en su seno otras muchas que deben ser consideradas como sus hijas o como transformaciones de una misma, lo cierto es que quien observe con atención la variedad y graduación de nuestros sentimientos creerá estar asistiendo a las mudables ilusiones de una visión fantasmagórica. Hay momentos de calma y de tempestad, de dulzura y de acritud, de suavidad y de dureza, de valor y de cobardía, de fortaleza y de abatimiento, de entusiasmo y de desprecio, de alegría y de tristeza, de orgullo y de anonadamiento, de esperanza y de desesperación, de paciencia y de ira, de postración y de actividad, de expansión y de estrechez, de generosidad y de codicia, de perdón y de venganza, de indulgencia y de severidad, de placer y de malestar, de saboreo y de tedio, de gravedad y de ligereza, de elevación y de frivolidad, de seriedad y de chiste, de... pero ¿adónde vamos a parar enumerando la variedad de disposiciones que experimenta nuestra alma? No es más mudable e inconstante el mar azotado por los huracanes, mecido por el céfiro, rizado con el aliento de la aurora, inmóvil con el peso de una atmósfera de plomo, dorado con los rayos del sol naciente, blanqueado con la luz del astro de la noche, tachonado con las estrellas

del firmamento, ceniciento como el semblante de un difunto, brillante con los fuegos del mediodía, tenebroso y negro como la boca de una tumba. ||

§ 3.—Eugenio. Sus transformaciones en veinticuatro horas

Erase una hermosa mañana de abril; Eugenio se había levantado muy temprano, había extendido maquinalmente el brazo a su librería, y con el tomito en la mano, pero sin abrir, se había asomado al balcón que daba vista a una risueña campiña. ¡Qué día más bello! ¡Qué hora tan embelesante! El sol se levanta en el horizonte matizando las nubecillas con primorosos colores y desplegando en todas direcciones madejas de luz, como la dorada cabellera ondeante sobre la cabeza de un niño; la tierra ostenta su riqueza y sus galas, el ruiseñor gorjea y trina en la cercana arboleda, el labrador se encamina a su campo, saludando al luminar del día con cantares de dicha y de amor. Eugenio contempla aquella escena con un placer inexplicable. Su ánimo tranquilo, sosegado, apacible, se presta fácilmente a emociones gratas y suaves. Goza de completa salud, disfruta de pingüe fortuna; los negocios de la familia andan con viento en popa, y cuantos le rodean se esmeran en complacerle. Su corazón no está agitado por ninguna pasión violenta; anoche concilió sin dificultad el sueño, que no se ha interrumpido hasta el rayar el alba, y espera que las horas se adelanten para entregarse al ordinario curso de sus tranquilas tareas.

Abre por fin el libro: es una novela romántica. Un desgraciado a quien el mundo no ha podido comprender maldice a la sociedad, a la humanidad entera, maldice a la tierra y al cielo, maldice lo pasado, lo presente y lo || futuro, maldice al mismo Dios, se maldice a sí mismo; y, cansado de mirar un sol helado y sombrío, una tierra mustia y agostada, de arrastrar una existencia que pesa sobre su corazón, que le oprime, que le ahoga como los brazos del verdugo al infeliz ajusticiado, se propone dar fin a sus días. Miradle, ya está en el borde del precipicio fatal; ya está escrita en la cartera la palabra *¡adiós!;* ya vuelve en torno su cabeza desgreñada, su semblante pálido, sus ojos hundidos e inflamados, sus facciones alteradas; y antes de consumar el atentado se queda un momento en silencio, y luego reflexiona sobre la naturaleza, sobre los destinos del hombre, sobre la injusticia de la sociedad. «Esto es exagerado, dice con impaciencia Eugenio; en el mundo hay mucho malo, pero no lo es todo. La virtud no está todavía desterrada de la tierra; yo conozco muchas personas que sin atroz calum-

nia no pueden ser contadas entre los criminales. Hay injusticias, es cierto; pero la injusticia no es la regla de la sociedad; y si bien se observa, los grandes crímenes son excepciones monstruosas. La mayor parte de los actos que se cometen contra la virtud proceden de nuestra debilidad; nos dañan a nosotros mismos, pero no traen perjuicios a otros; no aterrorizan al mundo, y los más se consuman sin llegar a su noticia. Ni es verdad que el bienestar sea tan imposible; los infortunados son muchos, pero no todo dimana de injusticia y crueldad; en la misma naturaleza de las cosas se encuentra la razón de estos males, que además no son ni tantos ni tan negros como se nos pintan aquí. No sé qué modo de mirar los objetos tienen esos hombres; se quejan de todo, blasfeman de Dios, calumnian a la humanidad entera, y cuando se elevan a consideraciones filosóficas llevan el alma || por una región de tinieblas, donde no encuentra más que un caos desesperante. Cuando vuelve de semejantes excursiones no sabe pronunciar otras palabras que *maldición* y *crimen*. Esto es insoportable; esto es tan falso en filosofía como feo en literatura.» Así discurría Eugenio, y cerraba buenamente el libro, y apartaba de su mente aquellos tétricos recuerdos, entregándose de nuevo a la contemplación de la bella naturaleza.

Pasan las horas, suena la de comenzar sus tareas, y aquel día parece el de las desgracias. Todo va mal; diríase que le han alcanzado a Eugenio las maldiciones del suicida. Muy de mañana corre por la casa un mal humor terrible: N ha pasado malísima noche, M se ha levantado indispuesto, y todos son más agrios que zumo de fruta verde. A Eugenio se le pega también algo de la malignidad atmosférica que le rodea; pero todavía conserva alguna cosa de las apacibles emociones de la salida del sol.

El día se va encapotando, el tiempo no será tan bueno como se prometía el espectador de la mañana. Sale Eugenio a sus diligencias, la lluvia comienza, el paraguas no basta para cubrir al viandante, y en una calle estrecha y atestada de lodo se encuentra Eugenio con un caballo que galopa, sin atender a que los chispazos de fango de sus cascos dejan al pobre pasajero pedestre hecho una lástima de pies a cabeza. Ya es preciso retroceder, volverse a casa, entre irritado y mohino, no maldiciendo tan alto como el romántico, pero sí haciendo no muy piadosa plegaria para el caballo y el jinete. La vida no es ya tan bella, pero todavía es soportable; la filosofía se va encapotando como el tiempo, pero el sol no ha desaparecido aún. Los destinos de la humanidad no son desesperantes, || pero los lances de los hombres son algo pesados. Al fin siempre sería mejor que las caras domésticas no fueran de cuaresma, que las calles

estuviesen limpias, o que, si estaban sucias, no galopasen los caballos a la inmediación de los transeúntes.

Sobre una desgracia viene otra. Reparado Eugenio del primer descalabro, vuelve a sus diligencias, dirigiéndose a casa de su amigo, quien le ha de comunicar noticias satisfactorias con respecto a un negocio de importancia. Por lo pronto es recibido con frialdad, el amigo procura eludir la conversación sobre el punto principal y finge ocupaciones apremiadoras que le obligan a aplazar para otro día el tratar del asunto. Eugenio se despide algo desabrido y receloso, y se devana los sesos por adivinar el misterio; pero una feliz casualidad le hace encontrar con otro amigo que le revela la trama del primero y le avisa que no se duerma si no quiere ser víctima de la perfidia más infame. Marcha presuroso a tomar sus providencias, acude a otros que puedan informarle de la verdadera situación de las cosas, le explican la traición, se compadecen de su desgracia, pero todos convienen en que ya es tarde. La pérdida es crecida y además irreparable: el pérfido ha tomado sus medidas con tanta precaución, que el desgraciado Eugenio no ha advertido la estratagema hasta que se ha visto enredado sin remedio. Acudir a los tribunales es imposible, porque el negocio no lo consiente; reprochar al pérfido la negrura de su acción es desahogo estéril; con tomar una venganza nada se remedia y se aumentan los males del vengador. No hay más que resignarse. Eugenio se retira a su casa, entra en su gabinete, se entrega a todo el dolor que consigo trae el frustrarse tantas esperanzas y || un cambio inevitable en su posición social. El libro está todavía sobre la mesa, su vista le recuerda las reflexiones de la mañana, y exclama en su interior: «¡Oh! ¡Cuán miserablemente te engañabas cuando reputabas exageración las infernales pinturas que del mundo hacen esos hombres! No puede negarse: tienen razón; esto es horrible, desconsolador, desesperante, pero es la realidad. El hombre es un animal depravado, la sociedad es una cruel madrastra, mejor diré, un verdugo que se complace en atormentarnos, que nos insulta y se mofa de nuestras angustias, al mismo tiempo que nos cubre de ignominia y nos da la muerte. No hay buena fe, no hay amistad, no hay gratitud, no hay generosidad, no hay virtud sobre la tierra; todo es egoísmo, miras interesadas, perfidias, traición, mentira. Para tanto padecer, ¿por qué se nos ha dado la vida? ¿Dónde está la Providencia, dónde la justicia de Dios? ¿Dónde...?»

Aquí llegaba Eugenio, y, como ven nuestros lectores, la dulce y apacible y juiciosa filosofía de la mañana se había trocado en pensamientos satánicos, en inspiraciones de Belcebú. Nada se había mudado en el mundo, todo proseguía

en su ordinaria carrera, y ni el hombre ni la sociedad podían decirse peores, ni entregados a otros destinos, por haberle sucedido a Eugenio una desgracia imprevista. Quien se ha mudado es él; sus sentimientos son otros, su corazón, lleno de amargura, derrama la hiel sobre el entendimiento, y éste, obedeciendo a las inspiraciones del dolor y de la desesperación, se venga del mundo pintándole con los colores más horribles. Y no se crea que Eugenio proceda de mala fe; ve las cosas tales como las expresa; así como las expresaba por la mañana tales como a la sazón las veía. ||

Dejamos a Eugenio en el terrible *dónde*... que, a no dudarlo, hubiera abortado una blasfemia horripilante, si no se interrumpiera el monólogo con la llegada de un caballero que con libertad de amigo penetra en el gabinete sin detenerse en antesalas.

—Vamos, mi querido Eugenio, ya sé que te han jugado una mala partida.

—¡Cómo ha de ser!

—Es mucha perfidia.

—Así anda el mundo.

—Lo que importa es remediarlo.

—¿Remedio?... Es imposible...

—Muy sencillo.

—Me gusta la frescura.

—Todo está en aprontar más fondos, aprovechar el correo de hoy y ganarle por la mano.

—Pero ¿cómo los apronto? Sus cálculos estriban sobre la imposibilidad en que me hallo de hacerlo, y como sabía el estado de mis negocios, efecto de los desembolsos hechos hasta aquí para el maldito objeto, está bien seguro que no podré tomarle la delantera.

—Y si estos fondos estuviesen ya prestos...

—No soñemos...

—Pues mira, estábamos reunidos varios amigos para el negocio que tú no ignoras; se nos ha referido lo que te acaba de suceder y el desastre que iba a ocasionarte. La profunda impresión que me ha producido puedes suponerla; y habiendo pedido permiso a los socios para abandonar por mi parte el proyecto y venir a ofrecerte mis recursos, todos instantáneamente han seguido mi ejemplo; todos han dicho que arrostraban con gusto el riesgo de aplazar sus operaciones y de sacrificar su ganancia || hasta que tú hubieses salido airoso del negocio.

—Pero yo no puedo consentir...

—Déjate...

—Pero ¿y si esos caballeros, a quienes no conozco siquiera...?

—Tu desconfianza estaba ya prevista; aprovecha el co-

rreo; yo me voy, y en esta cartera encontrarás todo lo que se necesita. Adiós, mi querido Eugenio.

La cartera ha caído al lado del libro fatal; Eugenio se avergüenza de haber anatematizado a la humanidad sin excepciones; la hora del correo no le permite filosofar, pero siente que su filosofía toma un sesgo menos desesperante. A la mañana siguiente el sol asomará hermoso y radiante como hoy, el ruiseñor cantará en el ramaje, el labrador se dirigirá a sus faenas y Eugenio volverá a ver las cosas como las veía antes de sus fatales aventuras. En veinticuatro horas, que por cierto no han alterado nada ni en la naturaleza ni en la sociedad, la filosofía de Eugenio ha recorrido un espacio inmenso, para volver, como los astros, al mismo punto de donde partiera.

§ 4.—Don Marcelino. Sus cambios políticos

Don Marcelino acaba de salir de unas elecciones en que los partidos han luchado en tremenda batalla. La fuerza muscular ha tenido también su voto; se han blandido puñales, se han menudeado los garrotazos; la campanilla del presidente ha resonado entre el ruido de voces estentóreas, de pulmones de bronce. Don Marcelino || pertenece al partido derrotado y ha tenido que salvarse a escape. Lo que es valor, ya se ve, no le faltaba; pero ha sido preciso no olvidar las consideraciones de prudencia y decoro.

La desagradable impresión no se le borrará en algunos días, y es notable que ella basta para echar a perder sus ideas liberales. «Desengáñense ustedes, señores, dice con el tono de la más profunda convicción, esto es una farsa, un absurdo; nos hemos empeñado en una barbaridad; no hay más remedio que un brazo fuerte; el absolutismo tiene sus inconvenientes; pero del mal, el menos. El gobierno representativo, el gobierno de la razón ilustrada y de la voluntad libre, es muy hermoso en las páginas de las obras de derecho constitucional y en los artículos de periódico; pero en la realidad no medran más que la intriga, la inmoralidad y sobre todo la impudencia y la audacia. Yo ya estoy desengañado, y he palpado bien aquello de otros vendrán que me abonarán.»

A consecuencia de los disturbios, la autoridad militar toma una actitud imponente, declara el estado de sitio, la constitución se suspende, los revoltosos se amedrentan y la ciudad recobra la calma. Don Marcelino puede entregarse sin recelo a sus paseos ordinarios; reina la mayor seguridad de día como de noche, y así el cuitado elector va olvidando la escena de los campanillazos, gritos, garrotes y puñales.

Ocúrresele entre tanto hacer un viaje, y necesita su pasaporte. A la entrada de la casa de la policía hay numerosa guardia de tropa: don Marcelino se va a entrar por la primera puerta que se ofrece, y el granadero le dice: «*Atrás.*» Encamínase a la otra, y el centinela le grita en alta y destemplada voz: «*Paisano, la capa.*» || Quítase el embozo, prosigue algo mohino, y los esbirros, que se resienten de la rigidez gubernativa, le dicen en ademán descortés: «No vaya usted tan aprisa; aguarde usted su turno.» Llegado a la mesa, el oficial le dirige mil preguntas investigadoras, le mira de pies a cabeza, como si sospechase que el pobre don Marcelino es uno de los jefes del motín del otro día. Al fin le entrega el pasaporte con ademán desdeñoso, baja la cabeza y no se digna devolver el saludo que el viajero le dirige con afabilidad y cortesía.

El paciente se marcha muy disgustado, pero no piensa que aquella escena haya debido modificar sus opiniones políticas. Reúnese con sus amigos, la conversación gira sobre las últimas ocurrencias, y se eleva poco a poco hasta la región de las teorías de gobierno. Don Marcelino ya no será el absolutista del otro día. «¡Qué escándalo, dice uno de los circunstantes, yo no puedo recordarlo sin detestar esas trampas! —Ciertamente, responde don Marcelino, pero en todo hay inconvenientes; mire usted, el absolutismo proporciona quietud, pero, ¿qué se yo?, también tiene sus cosas. A los hombres no conviene gobernarlos con palo, y al fin es necesario no olvidar la dignidad propia. —Pero ¿la olvidan por ventura los que viven bajo un gobierno absoluto? —Yo no digo eso, pero sí que es preciso no precipitarse en condenar las formas representativas, porque no puede negarse que las absolutistas tienen cierta rigidez, de que se resienten hasta las últimas ruedas del gobierno.»

El lector conocerá que don Marcelino, sin advertirlo siquiera, piensa en la escena del pasaporte; el rudo *atrás* del granadero, el grito del centinela, *paisano, la capa,* la descortesía de los esbirros y del oficial han bastado para || introducir en sus ideas políticas una reforma de alguna consideración.

Desgraciadamente, el oficial de la policía había llevado muy lejos sus sospechas. Librado el pasaporte, no pudo menos de indicar a su principal que se le había presentado un sujeto de quien recelaba, según las señas, no fuese uno de los que buscaba la autoridad. Sin saber cómo, en el acto de subir don Marcelino a la diligencia es detenido, conducido a la cárcel, y allí se le fuerza a pasar algunos días, sin que basten a libertarle las vehementes presunciones que en su favor ofrecen un traje muy decente y cómodo, un cuerpo bien nutrido y un semblante pacato. No se necesitaba más

para que acabasen de desplomarse con estrépito sus convicciones absolutistas, ya algo desmoronadas con el negocio del pasaporte. Lo brusco de la captura, lo incómodo de la cárcel, lo pesado y quisquilloso y ofensivo de los interrogatorios bastan y sobran para que salga don Marcelino de la prisión con su liberalismo rejuvenecido, con su afición a la tabla de derechos, con su odio a la arbitrariedad, con su aversión al gobierno militar, con su vehemente deseo de que la seguridad personal y demás garantías constitucionales sean una verdad. Su fe política es en la actualidad muy viva; en cuanto a firmeza, aguardad que vengan otras elecciones, o que un día de ruido le asusten las carreras y los gritos de la calle. Será difícil que las nuevas convicciones resistan a tan dura prueba. ||

§ 5.—Anselmo. Sus variaciones sobre la pena de muerte

Anselmo, joven aficionado al estudio de las altas cuestiones de legislación, acaba de leer un elocuente discurso en contra de la pena de muerte. Lo irreparable de la condenación del inocente, lo repugnante y horroroso del suplicio, aun cuando lo sufra el verdadero culpable; la inutilidad de tal castigo para extirpar ni disminuir el crimen, todo está pintado con vivos colores, con pinceladas magníficas; todo realzado con descripciones patéticas, con anécdotas que hacen estremecer. El joven se halla profundamente conmovido, imagínase que medita, y no hace más que *sentir;* cree ser un filósofo que juzga, cuando no es más que un hombre que se *compadece*. En su concepto, la pena de muerte es inútil, y aun cuando no fuera injusta, es bastante la inutilidad para hacer su aplicación altamente criminal. Este es un punto en que la sociedad debe reflexionar seriamente para libertarse de esa costumbre cruel que le han legado generaciones menos ilustradas. Las convicciones del nuevo adepto nada dejan que desear; en ellas se combinan razones sociales y humanitarias; al parecer, nada fuera capaz de conmoverlas.

El joven filósofo habla sobre el particular con un magistrado de profundo saber y dilatada experiencia, quien opina que la abolición de la pena de muerte es una ilusión irrealizable. Desenvuelve en primer lugar los principios de justicia en que se funda, pinta con vivos || colores las fatales consecuencias que resultarían de semejante paso, retrata a los hombres desalmados, burlándose de toda otra pena que no sea el último suplicio, recuerda las obligaciones de la sociedad en la protección del débil y del inocente, refiere algunos casos desastrosos en que resaltan la crueldad del malvado y los padecimientos de la víctima; el corazón del joven

ya experimenta impresiones nuevas; una santa indignación levanta su pecho, el celo de la justicia le inflama; su alma sensible se identifica y eleva con la del magistrado; se enorgullece de saber dominar los sentimientos de injusta compasión, de sacrificarlos en las aras de los grandes intereses de la humanidad, e imaginándose ya sentado en un tribunal, revestido con la toga de un magistrado, parece que el corazón le dice: «Sí, también sabrías ser justo; también sabrías vencerte a ti mismo; también sabrías, si necesario fuese, obedecer a los impulsos de tu conciencia, y con la mano en el corazón y la vista en Dios pronunciar la sentencia fatal en obsequio de la justicia.»

§ 6.—Algunas observaciones para precaverse del mal influjo del corazón

Nada más importante para pensar bien que el penetrarse de las alteraciones que produce en nuestro modo de ver la disposición de ánimo en que nos hallamos. Y aquí se encuentra la razón de que nos sea tan difícil sobreponernos a nuestra época, a nuestras circunstancias peculiares, a las preocupaciones de la educación, al influjo || de nuestros intereses; de aquí procede que se nos haga tan duro el obrar y hasta el pensar conforme a las prescripciones de la ley eterna, el comprender lo que se eleva sobre la región del mundo material, el posponer lo presente a lo futuro. Lo que está delante de nuestros ojos, lo que nos afecta en la actualidad, he aquí lo que comúnmente decide de nuestros actos y aun de nuestras opiniones.

Quien desea pensar bien es preciso que se acostumbre a estar mucho sobre sí, recordando continuamente esta importantísima verdad; es necesario que se habitúe a concentrarse, a preguntarse con mucha frecuencia: «¿Tienes el ánimo bastante tranquilo? ¿No estás agitado por alguna pasión que te presenta las cosas diferentes de lo que son en sí? ¿Estás poseído de algún afecto secreto que sin sacudir con violencia tu corazón le domina suavemente, por medio de una fascinación que no adviertes? En lo que ahora piensas, juzgas, prevés, conjeturas, ¿obras quizás bajo el imperio de alguna impresión reciente que, trastornando tus ideas, te muestra trastornados los objetos? Pocos días o pocos momentos antes, ¿pensabas de esta manera? ¿Desde cuándo has modificado tus opiniones? ¿No es desde que un suceso agradable o desagradable, favorable o adverso, ha cambiado tu situación? ¿Te has ilustrado más sobre la materia, has adquirido nuevos datos o tienes tan sólo nuevos intereses? ¿Qué es lo que ha sobrevenido, razones o deseos? Ahora, que estás agitado

por una pasión, señoreado por tus afectos, juzgas de esta manera, y tu juicio te parece acertado; pero si con la imaginación te trasladas a una situación diferente, si supones que ha transcurrido algún tiempo, ¿conjeturas si las cosas se te || presentarán bajo el mismo aspecto, con el mismo color?

No se crea que esta práctica sea imposible; cada cual puede probarlo por experiencia propia, y echará de ver que le sirve admirablemente para dirigir el entendimiento y arreglar la conducta. No llega por lo común a tan alto grado la exaltación de nuestros afectos que nos prive completamente del uso de la razón; para semejantes casos no hay nada que prescribir, porque entonces hay la enajenación mental, sea duradera o momentánea. Lo que hacen ordinariamente las pasiones es ofuscar nuestro entendimiento, torcer el juicio; pero no cegar del todo aquél ni destituirnos de éste. Queda siempre en el fondo del alma una luz que se amortigua, mas no se apaga, y el que brille más o menos en las ocasiones críticas depende en buena parte del hábito de atender a ella, de reflexionar sobre nuestra situación, de saber dudar de nuestra aptitud para pensar bien en el acto, de no tomar los chispazos de nuestro corazón por luz suficiente para guiarnos y de considerar que no son propios sino para deslumbrarnos.

§ 7.—El amigo convertido en monstruo

Que las pasiones nos ciegan es una verdad tan trivial que nadie la desconoce. Lo que nos falta no es el principio abstracto y vago, sino una advertencia continuada de sus efectos, un conocimiento práctico, minucioso, de los trastornos que esta maligna influencia produce en nuestro entendimiento; lo que no se adquiere sin penoso trabajo, sin dilatado ejercicio. Los ejemplos aducidos || más arriba manifiestan bastante la verdad cuya exposición me ocupa; no obstante, creo que no será inútil aclararla con algunos otros.

Tenemos un amigo cuyas bellas cualidades nos encantan, cuyo mérito nos apresuramos a encomiar siempre que la ocasión se nos brinda y de cuyo afecto hacia nosotros no podemos dudar. Niéganos un día un favor que le pedimos, no se interesa bastante para la persona que le recomendamos, recíbenos alguna vez con frialdad, nos responde con tono desabrido o nos da otro cualquier motivo de resentimiento. Desde aquel instante experimentamos un cambio notable en la opinión sobre nuestro amigo; tal vez una revolución completa. Ni su talento es tan claro, ni su voluntad tan recta, ni su índole tan suave, ni su corazón tan bueno, ni su trato tan dulce, ni su presencia tan afable; en todo hallamos que

corregir, que enmendar; en todo nos habíamos equivocado; el lance que nos afecta ha descorrido el velo, nos ha sacado de la ilusión, y fortuna si el hombre modelo no se ha trocado de repente en un monstruo.

¿Es probable que fuera tanto nuestro engaño? No; lo es, sí, que nuestro afecto anterior no nos dejaba ver sus lunares, y que nuestro actual resentimiento los exagera o los finge. ¿Por ventura no creíamos posible que el amigo pudiese negarse a prestar un favor, o se portase mal en un negocio, o en un momento de mal humor se olvidase de su ordinaria afabilidad y cortesía? Ciertamente que esto no era imposible a nuestros ojos; si se nos hubiese preguntado sobre el particular, hubiéramos respondido que era hombre, y por lo mismo estaba sujeto a flaquezas, pero que esto nada rebajaba de sus excelentes prendas. Pues ahora, ¿por qué tanta exageración? || El motivo está patente; nos sentimos heridos; y quien piensa, quien juzga, no es el entendimiento ilustrado con nuevos datos, sino el corazón irritado, exasperado, quizás sediento de venganza.

¿Queremos apreciar lo que vale nuestro nuevo juicio? He aquí un medio muy sencillo. Imaginémonos que el lance desagradable no ha pasado con nosotros, sino con una persona que nos sea indiferente; aun cuando las circunstancias sean las mismas, aun cuando las relaciones entre el amigo ofensor y la persona ofendida sean tan afectuosas y estrechas como las que mediaban entre él y nosotros, ¿sacaremos del hecho las mismas consecuencias? Es seguro que no; conoceremos que ha obrado mal, se lo diremos quizás con libertad y entereza, habremos tal vez descubierto una mala cualidad de su índole, que se nos había ocultado; pero no dejaremos por esto de reconocer las demás prendas que le adornan, no le juzgaremos indigno de nuestro aprecio, proseguiremos ligados con él con los mismos vínculos de amistad. Ya no será un hombre que nada tiene laudable, sino una persona que, dotada de mucho bueno, está sujeta a lo malo. Y estas variaciones de juicio sucederán aun suponiendo al amigo culpable en realidad, aun olvidando el ser muy fácil que nuestra pasión o interés nos hayan cegado lastimosamente, haciendo que no atendiésemos a los gravísimos y justos motivos que le habrán impulsado a obrar de la manera que nosotros reprendemos, haciéndonos prescindir de antecedentes que conocíamos muy bien, de la conducta que nosotros hemos observado, y, en fin, trastornando de tal manera nuestro juicio, que un proceder muy justo y razonable nos haya parecido el colmo de la injusticia, de la perfidia, de la ingratitud. || ¡Cuántas veces nos bastaría para rectificar nuestro juicio el mirar la cosa con ánimo sosegado, como negocio que no nos interesara!

§ 8.—Cavilosas variaciones de los juicios políticos

¿Están en el poder nuestros amigos políticos, o aquellos que más nos convienen, y dan algunas providencias contrarias a la ley? «Las circunstancias, decimos, pueden más que los hombres y las leyes; el gobierno no siempre puede ajustarse a estricta legalidad: a veces lo más legal es lo más ilegítimo; y además, así los individuos, como los pueblos, como los gobiernos, tienen un instinto de conservación que se sobrepone a todo; una necesidad a cuya presencia ceden todas las consideraciones y todos los derechos.» La infracción de la ley, ¿se ha hecho con lisura, confesándola sin rodeos, excusándose con la necesidad? «Bien hecho, decimos; la franqueza es una de las mejores prendas de todo gobierno. ¿De qué sirve engañar a los pueblos y empeñarse en gobernar con ficciones y mentiras?» ¿Se ha procurado no quebrantar la ley, pero se ha eludido con una cavilación fútil, interpretándola en sentido abiertamente contrario a la mente del legislador? «La ocurrencia ha sido feliz, decimos, al menos se muestra tan profundo respeto a la ley, que no se le desmiente ni en la última extremidad. La legalidad es cosa sagrada, contra la cual es preciso no atentar nunca; no hace poco el gobierno que, no pudiendo salvar el fondo, deja intactas las formas. || Si algo hay de arbitrariedad, al menos no se presenta con la irritante férula del despotismo. Esto es preciso para la libertad de los pueblos.»

Los hombres del poder, ¿son nuestros adversarios? El asunto es muy diferente. «La ilegalidad no era necesaria, y además, aun cuando lo fuese, la ley es antes que todo. ¿Adónde vamos a parar si se concede a los gobiernos la facultad de quebrantarla cuando lo juzguen necesario? Esto equivale a autorizar el despotismo; ningún gobernante infringe las leyes sin decir que la infracción está justificada por necesidad urgente e indeclinable.»

¿El gobierno ha confesado abiertamente la infracción de la ley? «Esto es intolerable, exclamamos; esto es añadir a la infracción el insulto; siquiera se hubiese echado mano de algún ligero disfraz...; es el último extremo de la impudencia, es la ostentación de la arbitrariedad más repugnante. Está visto, en adelante no será menester andarse en rodeos; no hiciera más el autócrata de las Rusias.»

¿El gobierno ha procurado salvar las formas, guardando cierta apariencia de legalidad? «No hay peor despotismo, exclamamos, que el ejercido en nombre de la ley; la infracción no es menos negra, por andar acompañada de pérfida hipocresía. Cuando un gobierno en casos apurados quebranta la ley y lo confiesa paladinamente parece que con su con-

fesión pide perdón al público y le da una garantía de que el exceso no será repetido; pero el cometer las ilegalidades a la sombra de la misma ley es profanarla torpemente, es abusar de la buena fe de los pueblos, es abrir la puerta a todo linaje de desmanes. En no respetando la mente de la ley, todo se puede hacer con la ley en la mano; basta asirse || de una palabra ambigua para contrariar abiertamente todas las miras del legislador.»

§ 9.—Peligros de la mucha sensibilidad. Los grandes talentos. Los poetas

Hay errores de tanto bulto, hay juicios que llevan tan manifiesto el sello de la pasión, que no alucinan a quien no esté cegado por ella. No está la principal dificultad en semejantes casos, sino en aquellos en que, por presentarse más disfrazado, no se conoce el motivo que habrá falseado el juicio. Desgraciadamente, los hombres de elevado talento adolecen muy a menudo del defecto que estamos censurando. Dotados por lo común de una sensibilidad exquisita, reciben impresiones muy vivas, que ejercen grande influencia sobre el curso de sus ideas y deciden de sus opiniones. Su entendimiento penetrante encuentra fácilmente razones en apoyo de lo que se propone defender, y sus palabras y escritos arrastran a los demás con ascendiente fascinador.

Esta será sin duda la causa de la volubilidad que se nota en hombres de genio reconocido: hoy ensalzan lo que mañana maldicen; hoy es para ellos un dogma inconcuso lo que mañana es miserable preocupación. En una misma obra se contradicen tal vez de una manera chocante, y os conducen a consecuencias que jamás hubierais sospechado fueran conciliables con sus principios. Os equivocaríais si siempre achacaseis a mala fe estas singulares anomalías: el autor habrá sostenido el sí y el no con profunda convicción, porque, sin que él lo advirtiese, || esta convicción sólo dimanaba de un sentimiento vivo, exaltado; cuando su entendimiento se explayaba con pensamientos admirables por su belleza y brillantez no era más que un esclavo del corazón, pero esclavo hábil, ingenioso, que correspondía a los caprichos de su dueño ofreciéndole exquisitas labores.

Los poetas, los verdaderos poetas, es decir, aquellos hombres a quienes ha otorgado el Criador elevada concepción, fantasía creadora y corazón de fuego, están más expuestos que los demás a dejarse llevar por las impresiones del momento. No les negaré la facultad de levantarse a las más altas regiones del pensamiento, ni diré que les sea imposible moderar el vuelo de su ingenio y adquirir el hábito de juz-

gar con acierto y tino; pero, a no dudarlo, habrán menester más caudal de reflexión y mayor fuerza de carácter que el común de los hombres.

§ 10.—El poeta y el monasterio

Un viajero poeta atravesando una soledad oye el tañido de una campana, que le distrae de las meditaciones en que estaba embelesado. En su alma no se alberga la fe, pero no es inaccesible a las inspiraciones religiosas. Aquel sonido piadoso en el corazón del desierto cambia de repente la disposición de su espíritu y le lleva a saborearse en una melancolía grave y severa. Bien pronto descubre la silenciosa mansión donde buscan asilo, lejos del mundo, la inocencia y el arrepentimiento. Llega, apéase, llama, con una mezcla de respeto || y de curiosidad, y al pisar los umbrales del monasterio se encuentra con un venerable anciano, de semblante sereno, de trato cortés y afable. El viajero es obsequiado con afectuosa cordialidad, es conducido a la iglesia, a los claustros, a la biblioteca, a todos los lugares donde hay algo que admirar o notar. El anciano monje no se aparta de su lado, sostiene la conversación con discernimiento y buen gusto, se muestra tolerante con las opiniones del recién venido, se presta a cuanto puede complacerle y no se separa de él sino cuando suena la hora del cumplimiento de sus deberes. El corazón del viajero está dulcemente conmovido; el silencio, interrumpido tan sólo por el canto de los salmos; la muchedumbre de objetos religiosos, que inspiran recogimiento y piedad, unidos a las estimables cualidades y a la bondad y condescendencia del anciano cenobita, inspiran al corazón del viajero sentimientos de religión, de admiración y gratitud, que señorean vivamente su alma. Despidiéndose de su venerable huésped, se aleja meditabundo, llevándose aquellos gratos recuerdos que no olvidará en mucho tiempo. Si en semejante situación de espíritu le place a nuestro poeta intercalar en sus relaciones de viaje algunas reflexiones sobre los institutos religiosos, ¿qué os parece que dirá? Es bien claro. Para él la institución estará en aquel monasterio, y el monasterio estará personificado en el monje cuya memoria le embelesa. Contad, pues, con un elocuente trozo en favor de los institutos religiosos, un anatema contra los filósofos que los condenan, una imprecación contra las revoluciones que los destruyen, una lágrima de dolor sobre las ruinas y las tumbas.

Pero ¡ay del monasterio y de todos los institutos monásticos || si el viajero se hubiese encontrado con un huésped de mal talante, de conversación seca y desabrida, poco aficionado a bellezas literarias y artísticas y de humor nada

bueno para acompañar curiosos! A los ojos del poeta, el monje desagradable habría sido la personificación del instituto, y en castigo del mal recibimiento hubiera sido condenado este género de vida y acusado de abatir el espíritu, estrechar el corazón, apartar del trato de los hombres, formar modales ásperos y groseros y acarrear innumerables males sin producir ningún bien. Y, sin embargo, la realidad de las cosas habría permanecido la misma en uno y otro supuesto, mediando sólo la casualidad que deparara al viajero acogida más o menos halagüeña.

§ 11.—Necesidad de tener ideas fijas

Las reflexiones que preceden muestran la necesidad de tener ideas fijas y opiniones formadas sobre las principales materias, y cuando esto no sea dable, lo mucho que importa el abstenerse de improvisarlas, abandonándonos a inspiraciones repentinas. Se ha dicho que los grandes pensamientos nacen del corazón, y pudiera haberse añadido que del corazón nacen también los grandes errores. Si la experiencia no lo hiciese palpable, la razón bastaría a demostrarlo. El corazón no piensa ni juzga, no hace más que sentir; pero el sentimiento es un poderoso resorte que mueve el alma y despliega y multiplica sus facultades. Cuando el entendimiento va por el camino de la verdad y del bien, los sentimientos nobles || y puros contribuyen a darle fuerza y brío; pero los sentimientos innobles o depravados pueden extraviar al entendimiento más recto. Hasta los sentimientos buenos, si se exaltan en demasía, son capaces de conducirnos a errores deplorables.

§ 12.—Deberes de la oratoria, de la poesía y de las bellas artes

Nacen de aquí consideraciones muy graves sobre el buen uso de la oratoria, y en general de todas las artes que o llegan al entendimiento por conducto del corazón, o al menos se valen de él como un auxiliar poderoso. La pintura, la escultura, la música, la poesía, la literatura en todas sus partes tienen deberes muy severos, que olvidan con demasiada frecuencia. La verdad y la virtud, he aquí los dos objetos a que se han de dirigir: la verdad para el entendimiento, la virtud para el corazón; he aquí lo que han de proporcionar al hombre por medio de las impresiones con que le embelesan. En desviándose de este blanco, en limitándose a la simple producción del placer, son estériles para el bien y fecundas para el mal.

El artista que sólo se propone halagar las pasiones, corrompiendo las costumbres, es un hombre que abusa de sus talentos y olvida la misión sublime que le ha encomendado el Criador al dotarle de facultades privilegiadas que le aseguran ascendiente sobre sus semejantes; el orador que, sirviéndose de las galas de la dicción y de su habilidad para mover los afectos y hechizar la fantasía, || procura hacer adoptar opiniones erradas, es un verdadero impostor, no menos culpable que quien emplea medios quizás más repugnantes, pero mucho menos peligrosos. No es lícito persuadir cuando no es lícito convencer; cuando la convicción es un engaño, la persuasión es una perfidia. Esta doctrina es severa, pero indudable; los dictámenes de la razón no pueden menos de ser severos cuando se ajustan a las prescripciones de la ley eterna, que es severa también, porque es justa e inmutable.

Inferiremos de lo dicho que los escritores u oradores dotados de grandes cualidades para interesar y seducir son una verdadera calamidad pública cuando las emplean en defensa del error. ¿Qué importa el brillo, si sólo sirve a deslumbrar y perder? Las naciones modernas han olvidado estas verdades al resucitar entre ellas la elocuencia popular, que tanto dañó a las antiguas repúblicas; en las asambleas deliberantes donde se ventilan los altos negocios del Estado, donde se falla sobre los grandes intereses de la sociedad, no debiera resonar otra voz que la de una razón clara, sesuda, austera. La verdad es la misma, la realidad de las cosas no se muda porque se haya excitado el entusiasmo de la asamblea y de los espectadores y se haya decidido una votación con los acentos de un orador fogoso. Es o no verdad lo que se sustenta, es o no útil lo que se propone: he aquí lo único a que se ha de atender: lo demás es extraviarse miserablemente, es olvidarse del fin de la deliberación, es jugar con los grandes intereses de la sociedad, es sacrificarlos al pueril prurito de ostentar dotes oratorias, a la mezquina vanidad de arrancar aplausos.

Ya se ha observado que todas las asambleas, y muy || particularmente en el principio de las revoluciones, adolecen de espíritu de invasión y se distinguen por sus resoluciones desatinadas. La sesión comienza tal vez con felices auspicios, pero de repente toma un sesgo peligroso; los ánimos se conmueven, la mente se ofusca, la exaltación sube de punto, llega a rayar en frenesí, y una reunión de hombres que por separado habrían sido razonables se convierten en una turba de insensatos y delirantes. La causa es obvia; la impresión del momento es viva, prepondera sobre todo, lo señorea todo; con la simpatía natural al hombre se propaga como un flúido eléctrico, y corriendo adquie-

re velocidad y fuerza; lo que al principio era una chispa es a pocos momentos una conflagración espantosa.

El tiempo, los desengaños y escarmientos amaestran algún tanto a las naciones, haciendo que se vaya embotando la sensibilidad y no sea tan peligrosa la fascinación oratoria: triste remedio para el mal la repetición de sus daños. Como quiera, ya que no es posible cambiar el corazón de los hombres, serán dignos de gloria y prez los oradores esclarecidos que emplean en defensa de la verdad y de la justicia las mismas armas que otros usan en pro del error y del crimen. Al lado del veneno la Providencia suele colocar el antídoto.

§ 13.—Ilusión causada por los pensamientos revestidos de imágenes

A más del peligro de errar que consigo trae la moción de los afectos, hay otro tal vez menos reparado y || que, sin embargo, es de mucha trascendencia, cual es el de los pensamientos revestidos con una imagen brillante. Es indecible el efecto que este artificio produce; tal pensamiento, no más que superficial, pasa por profundo, merced a su disfraz grave y filosófico; tal otro, que presentado desnudo fuera una vulgaridad, mostrándose con nobles atavíos oculta su origen plebeyo; y una proposición que enunciada con sequedad mostraría de bulto que es inexacta o falsa, o quizás un solemne despropósito, es contada entre las verdades que no consienten duda si anda cubierta con ingenioso velo.

He dicho que los daños en este punto son de mucha trascendencia, porque suelen adolecer de semejante defecto los autores profundos y sentenciosos; y como quiera que sus palabras se escuchan con tanto más respeto y acatamiento, cuanto es más fuerte el tono de convicción con que se expresan, resulta que el lector incauto recibe como axioma inconcuso, o máxima de eterna verdad, lo que a veces no es más que un sueño del pensador o un lazo tendido adrede a la buena fe de los poco avisados.

Nota.—Podría escribirse una excelente obra con el título de *Moral literaria y artística*. El asunto es tan útil como fecundo. Si esta obra la ejecutase un escritor de crítica segura y delicada y de moral pura, podría ser de gran provecho. El abuso, cada día mayor, que de las más bellas dotes del alma se está haciendo para extraviar y corromper, aumentaría la importancia de semejante trabajo. Ojalá que esta indicación despierte la voluntad de alguno que se sienta con fuerzas para ello. ||

CAPITULO XX

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

§ 1.—En qué consiste la filosofía de la historia. Dificultad de adquirirla

No trato aquí de la historia bajo el aspecto crítico, sino únicamente bajo el filosófico. Lo relativo a la simple investigación de los hechos está explicado en el capítulo XI.

¿Cuál es el método más a propósito para comprender el espíritu de una época, formarse ideas claras y exactas sobre su carácter, penetrar las causas de los acontecimientos y señalar a cada cual sus propios resultados? Esto equivale a preguntar cuál es el método conveniente para adquirir la verdadera filosofía de la historia.

¿Será con la elección de los buenos autores? Pero ¿cuáles son los buenos? ¿Quién nos asegura que no los ha guiado la pasión? ¿Quién sale fiador de su imparcialidad? ¿Cuántos son los que han escrito la historia del modo que se necesita para enseñarnos la filosofía que la corresponde? Batallas, negociaciones, intrigas palaciegas, vidas y muertes de príncipes, cambios de dinastías, || de formas políticas, a esto se reducen la mayor parte de las historias; nada que nos pinte al individuo con sus ideas, sus afectos, sus necesidades, sus gustos, sus caprichos, sus costumbres; nada que nos haga asistir a la vida íntima de las familias y de los pueblos; nada que en el estudio de la historia nos haga comprender la marcha de la humanidad. Siempre en la política, es decir, en la superficie; siempre en lo abultado y ruidoso, nunca en las entrañas de la sociedad, en la naturaleza de las cosas, en aquellos sucesos que por recónditos y de poca apariencia no dejan de ser de la mayor importancia.

En la actualidad se conoce ya este vacío, y se trabaja por llenarle. No se escribe la historia sin que se procure filosofar sobre ella. Esto, que en sí es muy bueno, tiene otro inconveniente, cual es que en lugar de la verdadera filosofía de la historia se nos propina con frecuencia la filosofía del historiador. Más vale no filosofar que filosofar mal; si queriendo profundizar la historia la trastorno, preferible sería que me atuviese al sistema de nombres y fechas.

§ 2.—Se indica un medio para adelantar en la filosofía de la historia

Preciso es leer las historias, y, a falta de otras, debe uno atenerse a las que existen; sin embargo, yo me inclino a que este estudio no basta para aprender la filosofía de la historia. Hay otro más a propósito y que, hecho con discernimiento, es de un efecto seguro: el estudio inmediato de los monumentos de la época. Digo || *inmediato*, esto es, que conviene no atenerse a lo que nos dice de ellos el historiador, sino verlo con los propios ojos.

Pero este trabajo, se me dirá, es muy pesado, para muchos imposible, difícil para todos. No niego la fuerza de esta observación; pero sostengo que en muchos casos el método que propongo ahorra tiempo y fatigas. La vista de un edificio, la lectura de un documento, un hecho, una palabra al parecer insignificantes y en que no ha reparado el historiador, nos dicen mucho más y más claro, y más verdadero y exacto, que todas sus narraciones.

Un historiador se propone retratarme la sencillez de las costumbres patriarcales; recoge abundantes noticias sobre los tiempos más remotos, y agota el caudal de su erudición, filosofía y elocuencia, para hacerme comprender lo que eran aquellos tiempos y aquellos hombres y ofrecerme lo que se llama una descripción completa. A pesar de cuanto me dice, yo encuentro otro medio más sencillo, cual es el asistir a las escenas donde se me presenta en movimiento y vida lo que trato de conocer. Abro los escritores de aquellas épocas, que no son ni en tanto número ni tan voluminosos, y allí encuentro retratos fieles que enseñan y deleitan. La Biblia y Homero nada me dejan que desear.

§ 3.—Aplicación a la historia del espíritu humano

La inteligencia humana tiene su historia, como la tienen los sucesos exteriores; historia tanto más preciosa || cuanto nos retrata lo más íntimo del hombre y lo que ejerce sobre él poderosa influencia. Hállanse a cada paso descripciones de escuelas y del carácter y tendencia del pensamiento en esta o aquella época, es decir, que son muchos los historiadores del entendimiento; pero si se desea saber algo más que cuatro generalidades, siempre inexactas y a menudo totalmente falsas, es preciso aplicar la regla establecida: leer los autores de la época que se desea conocer. Y no se crea que es absolutamente necesario revolverlos todos, y que así este método se haga impracticable para el mayor núme-

ro de los lectores; una sola página de un escritor nos pinta más al vivo su espíritu y su época que cuanto podrían decirnos los más minuciosos historiadores.

§ 4.—Ejemplo sacado de las fisonomías, que aclara lo dicho sobre el modo de adelantar en la filosofía de la historia

Si el lector se contenta con lo que le dicen los otros, y no trata de examinarlo por sí mismo, logrará tal vez un conocimiento *histórico*, pero no *intuitivo; sabrá* lo que son los hombres y las cosas, pero no lo *verá;* dará razón de la cosa, pero no será capaz de pintarla. Una comparación aclarará mi pensamiento. Supongamos que se me habla de un sujeto importante que no puedo tratar ni ver, y, curioso yo de saber algo de su figura y modales, pregunto a los que le conocen personalmente. Me dirán, por ejemplo, que es de estatura más que mediana, de espaciosa y despejada frente, cabello negro y caído || con cierto desorden, ojos grandes, mirada viva y penetrante, color pálido, facciones animadas y expresivas; que en sus labios asoma con frecuencia la sonrisa de la amabilidad y que de vez en cuando anuncia algo de maligno; que su palabra es mesurada y grave, pero que con el calor de la conversación se hace rápida, incisiva y hasta fogosa; y así me irán ofreciendo un conjunto físico y moral para darme la idea más aproximada posible; si supongo que estas y otras noticias son exactas, que se me ha descrito con toda fidelidad el original, tengo una idea de lo que es la persona que llamaba mi curiosidad, y podré dar cuenta de ella a quien como yo estuviese deseoso de conocerla. Pero ¿es esto bastante para formar un concepto cabal de la misma, para que se me presente a la imaginación tal como es en sí? Ciertamente que no. ¿Queréis una prueba? Suponed que el que ha oído la relación es un retratista de mucho mérito; ¿será capaz de retratar a la persona descrita? Que lo intente, y, concluída la obra, preséntese de improviso el original; es bien seguro que no se le conocerá por la copia.

Todos habremos experimentado por nosotros mismos esta verdad; cien y cien veces habremos oído explicar la fisonomía de una persona; a nuestro modo nos hemos formado en la imaginación una figura en la cual hemos procurado reunir las cualidades oídas; pues bien, cuando se presenta la persona encontramos tanta diferencia que nos es preciso retocar mucho el trabajo, si no destruirle totalmente. Y es que hay cosas de que es imposible formarse idea clara y

exacta sin tenerlas delante, y las hay en gran número y sumamente delicadas, imperceptibles por separado y cuyo conjunto forma lo que llamamos la fisonomía. ¿Cómo explicaréis la diferencia || de dos personas muy semejantes? No de otra manera que viéndolas: se parecen en todo, no sabríais decir en qué discrepan; pero hay alguna cosa que no las deja confundir: a la primera ojeada lo percibís, sin atinar lo que es.

He aquí todo mi pensamiento. En las obras críticas se nos ofrecen extensas y tal vez exactas descripciones del estado del entendimiento en tal o cual época, y a pesar de todo no la conocemos aún; si se nos presentasen trozos de escritores de tiempos diferentes no acertaríamos a clasificarlos cual conviene; nos fatigaríamos en recordar las cualidades de unos y otros, pero esto no nos evitaría el caer en equivocaciones groseras, en disparatados anacronismos. Con mucho menos trabajo saliéramos airosos del empeño si hubiésemos leído los autores de que se trata: quizás no disertaríamos con tanto aparato de erudición y crítica, pero juzgaríamos con harto más acierto. «El giro del pensamiento, diríamos, el estilo, el lenguaje revelan un escritor de tal época, este trozo apócrifo, aquí se descubre la mano de tal otro tiempo», y así andaríamos clasificando sin temor de equivocarnos, por más que no pudiésemos hacernos comprender bien de aquellos que como nosotros no conociesen de vista aquellos personajes. Si entonces se nos dijera: «Y tal cualidad, ¿cómo es que no se encuentra aquí? ¿Por qué tal otra se halla en mayor grado? ¿Por qué...? —Imposible será, replicaríamos quizás nosotros, satisfacer todos los escrúpulos de usted; lo que puedo asegurar es que los personajes que figuran aquí los tengo bien conocidos, y que no puedo equivocarme sobre los rasgos de su fisonomía, porque los he visto muchas veces.» ||

Nota.—La filosofía de la historia, si bien ha adelantado algo en los últimos tiempos, es, sin embargo, una ciencia muy atrasada. Probablemente sufrirá modificaciones no menos profundas que otra ciencia también nueva: la economía política. Para los católicos hay en esta clase de estudios el grave inconveniente de que varias de las obras principales que en esta materia se han escrito han salido de manos de protestantes o escépticos; así es que se las encuentra llenas de errores y equivocaciones en lo concerniente a la Iglesia. Verdad es que últimamente en Inglaterra, en Francia y en Alemania se está rehaciendo la historia en un sentido favorable al catolicismo; pero ésta es una mina riquísima de la cual no se ha explotado más que una pequeña parte. Los tesoros abundan; sólo se necesita trabajo. ||

CAPITULO XXI

RELIGIÓN

§ 1.—Insensato discurrir de los indiferentes en materias de religión

Impropio fuera de este lugar un tratado de religión, pero no lo serán algunas reflexiones para dirigir el pensamiento en esta importantísima materia. De ellas resultará que los indiferentes o incrédulos son pésimos pensadores.

La vida es breve, la muerte cierta: de aquí a pocos años el hombre que disfruta de la salud más robusta y lozana habrá descendido al sepulcro y sabrá por experiencia lo que hay de verdad en lo que dice la religión sobre los destinos de la otra vida. Si no creo, mi incredulidad, mis dudas, mis invectivas, mis sátiras, mi indiferencia, mi orgullo insensato no destruyen la realidad de los hechos; si existe otro mundo donde se reservan premios al bueno y castigos al malo, no dejará ciertamente de existir porque a mí me plazca el negarlo, y además esta caprichosa negativa no mejorará el destino que según las leyes eternas me haya de caber. Cuando || suene la última hora será preciso morir y encontrarme con la nada o con la eternidad. Este negocio es exclusivamente mío, tan mío como si yo existiera solo en el mundo: nadie morirá por mí; nadie se pondrá en mi lugar en la otra vida, privándome del bien o librándome del mal. Estas consideraciones me muestran con toda evidencia la alta importancia de la religión; la necesidad que tengo de saber lo que hay de verdad en ella, y que si digo :«Sea lo que fuere de la religión, no quiero pensar en ella», hablo como el más insensato de los hombres.

Un viajero encuentra en su camino un río caudaloso; le es preciso atravesarle, ignora si hay algún peligro en este o aquel vado, y está oyendo que muchos que se hallan como él a la orilla ponderan la profundidad del agua en determinados lugares y la imposibilidad de salvarse el temerario que a tantearlos se atreviese. El insensato dice: «¿Qué me importan a mí esas cuestiones?», y se arroja al río sin mirar por dónde. He aquí al indiferente en materias de religión.

§ 2.—El indiferente y el género humano

La humanidad entera se ha ocupado y se está ocupando de la religión; los legisladores la han mirado como el objeto de la más alta importancia, los sabios la han tomado por

materia de sus más profundas meditaciones; los monumentos, los códigos, los escritos de las épocas que nos han precedido nos muestran de bulto este hecho que la experiencia cuida de confirmar; se ha discurrido || y disputado inmensamente sobre la religión; las bibliotecas están atestadas de obras relativas a ella, y hasta en nuestros días la prensa va dando otras a luz en número muy crecido. Cuando, pues, viene el indiferente y dice: «Todo esto no merece la pena de ser examinado; yo juzgo sin oír, estos sabios son todos unos mentecatos, estos legisladores unos necios, la humanidad entera es una miserable ilusa, todos pierden lastimosamente el tiempo en cuestiones que nada importan», ¿no es digno de que esa humanidad, y esos sabios, y esos legisladores se levanten contra él, arrojen sobre su frente el borrón que él les ha echado y le digan a su vez: «¿Quién eres tú, que así nos insultas, que así desprecias los sentimientos más íntimos del corazón y todas las tradiciones de la humanidad, que así declaras frívolo lo que en toda la redondez de la tierra se reputa grave e importante? ¿Quién eres tú? ¿Has descubierto por ventura el secreto de no morir? Miserable montón de polvo, ¿olvidas que bien pronto te dispersará el viento? Débil criatura, ¿cuentas acaso con medios para cambiar tu destino en esa región que desconoces? La dicha o la desdicha, ¿son para ti indiferentes? Si existe ese juez, de quien no quieres ocuparte, ¿esperas que se dará por satisfecho si al llamarte a juicio le respondes: «¿Y a mí qué me importaban vuestros mandatos ni vuestra misma existencia?» Antes de desatar tu lengua con tan insensatos discursos date una mirada a ti mismo, piensa en esa débil organización que el más leve accidente es capaz de trastornar y que brevísimo tiempo ha de bastar a consumir, y entonces siéntate sobre una tumba, recógete y medita.» ||

§ 3.—Tránsito del indiferentismo al examen. Existencia de Dios

Curado el buen pensador del achaque de indiferentismo, convencido profundamente de que la religión es el asunto de más elevada importancia, debiera pasar más adelante y discurrir de esta manera: ¿Es probable que todas las religiones no sean más que un cúmulo de errores y que la doctrina que las rechaza a todas sea verdadera?

Lo primero que las religiones establecen o suponen es la existencia de Dios. ¿Existe Dios? ¿Existe algún Hacedor del universo? Levanta los ojos al firmamento, tiéndelos por la faz de la tierra, mira lo que tú mismo eres, y viendo por todas partes grandor y orden di si te atreves: «El acaso es

quien ha hecho el mundo; el acaso me ha hecho a mí; el edificio es admirable, pero no hay arquitecto; el mecanismo es asombroso, pero no hay artífice; el orden existe sin ordenador, sin sabiduría para concebir el plan, sin poder para ejecutarle.» Este raciocinio, que tratándose de los más insignificantes artefactos sería despreciable y hasta contrario al sentido común, ¿se podrá aplicar al universo? Lo que es insensato con respecto a lo pequeño, ¿será cuerdo con relación a lo grande? ||

§ 4.—No es posible que todas las religiones sean verdaderas

Son muchas y muy varias las religiones que dominan en los diferentes puntos de la tierra; ¿sería posible que todas fuesen verdaderas? El sí y el no, con respecto a una misma cosa, no puede ser verdadero a un mismo tiempo. Los judíos dicen que el Mesías no ha venido, los cristianos afirman que sí; los musulmanes respetan a Mahoma como insigne profeta, los cristianos le miran como solemne impostor; los católicos sostienen que la Iglesia es infalible en puntos de dogma y de moral, los protestantes lo niegan; la verdad no puede estar por ambas partes, unos u otros se engañan. Luego es un absurdo el decir que todas las religiones son verdaderas.

Además, toda religión se dice bajada del cielo: la que lo sea será la verdadera, las restantes no serán otra cosa que ilusión o impostura.

§ 5.—Es imposible que todas las religiones sean igualmente agradables a Dios

¿Es posible que todas las religiones sean igualmente agradables a Dios y que se dé igualmente por satisfecho con todo linaje de cultos? No. A la verdad infinita no puede serle acepto el error, a la bondad infinita no puede || serle grato el mal; luego el afirmar que todas las religiones son igualmente buenas, que con todos los cultos el hombre llena bien sus deberes para con Dios, es blasfemar de la verdad y bondad del Criador.

§ 6.—Es imposible que todas las religiones sean una invención humana

¿No sería lícito pensar que no hay ninguna religión verdadera, que todas son inventadas por el hombre? No. ¿Quién fué el inventor? El origen de las religiones se pier-

de en la noche de los tiempos: allí donde hay hombres, allí hay sacerdote, altar y culto. ¿Quién sería ese inventor, cuyo nombre se habría olvidado y cuya invención se habría difundido por toda la tierra, comunicándose a todas las generaciones? Si la invención tuvo lugar entre pueblos cultos, ¿cómo se logró que la adoptasen los bárbaros y hasta los salvajes? Si nació entre bárbaros, ¿cómo no la rechazaron las naciones cultas? Diréis que fué una necesidad social y que su origen está en la misma cuna de la sociedad. Pero entonces se puede preguntar: ¿Quién conoció esta necesidad, quién discurrió los medios de satisfacerla, quién excogitó un sistema tan a propósito para enfrenar y regir a los hombres? Y una vez hecho el descubrimiento, ¿quién tuvo en su mano todos los entendimientos y todos los corazones para comunicarles esas ideas y sentimientos que han hecho de la religión una verdadera necesidad y, por decirlo así, una segunda naturaleza?

Vemos a cada paso que los descubrimientos más útiles, || más provechosos, más necesarios, permanecen limitados a esta o aquella nación, sin extenderse a las otras durante mucho tiempo, y no propagándose sino con suma lentitud a las más inmediatas o relacionadas. ¿Cómo es que no haya sucedido lo mismo en lo tocante a la religión? ¿Cómo es que de la invención maravillosa hayan tenido conocimiento todos los pueblos de la tierra, sea cual fuere su país, lengua, costumbres, barbarie o civilización, grosería o cultura?

Aquí no hay medio: o la religión procede de una revelación primitiva o de una inspiración de la naturaleza; en uno y otro caso hallamos su origen divino: si hay revelación, Dios ha hablado al hombre; si no la hay, Dios ha escrito la religión en el fondo de nuestra alma. Es indudable que la religión no puede ser invención humana y que, a pesar de lo desfigurada y adulterada que la vemos en diferentes tiempos y países, se descubre en el fondo del corazón humano un sentimiento descendido de lo alto: al través de las monstruosidades que nos presenta la historia columbramos la huella de una revelación primitiva.

§ 7.—La revelación es posible

¿Es posible que Dios haya revelado algunas cosas al hombre? Sí. El que nos ha dado la palabra no estará privado de ella; si nosotros poseemos un medio de comunicarnos recíprocamente nuestros pensamientos y afectos, Dios, todopoderoso e infinitamente sabio, no carecerá seguramente de medios para transmitirnos lo que || fuere de su agrado. Ha criado la inteligencia, ¿y no podría ilustrarla?

§ 8.—Solución de una dificultad contra la revelación

«Pero Dios, objetará el incrédulo, es demasiado grande para humillarse a conversar con su criatura.» Mas entonces también deberíamos decir que Dios es demasiado grande para haberse ocupado en criarnos. Criándonos nos sacó de la nada; revelándonos alguna verdad perfecciona su obra. ¿Y cuándo se ha visto que un artífice desmereciese por mejorar su artefacto? Todos los conocimientos que tenemos nos vienen de Dios, porque El es quien nos ha dado la facultad de conocer, y El es quien o ha grabado en nuestro entendimiento las ideas o ha hecho que pudiéramos adquirirlas por medios que todavía se nos ocultan. Si Dios nos ha comunicado un cierto orden de ideas, sin que nada haya perdido de su grandor, es un absurdo el decir que se rebajaría si nos transmitiese otros conocimientos por conducto distinto del de la naturaleza. Luego la revelación es posible; luego quien dudare de esta posibilidad ha de dudar al mismo tiempo de la omnipotencia, hasta de la existencia de Dios. ||

§ 9.—Consecuencias de los párrafos anteriores

Importa muchísimo el encontrar la verdad en materias de religión (§§ 1 y 2); todas las religiones no pueden ser verdaderas (§ 4); si hubiese una revelada por Dios, aquélla sería la verdadera (§ 4); la religión no ha podido ser invención humana (§ 6). La revelación es posible (§ 7); lo que falta, pues, averiguar es si esta revelación existe y dónde se halla.

§ 10.—Existencia de la revelación

¿Existe la revelación? Por el pronto salta a los ojos un hecho que da motivo a pensar que sí. Todos los pueblos de la tierra hablan de una revelación, y la humanidad no se concierta para tramar una impostura. Esto prueba una tradición primitiva, cuya noticia ha pasado de padres a hijos, y que, si bien ofuscada y adulterada, no ha podido borrarse de la memoria de los hombres.

Se objetará que la imaginación ha convertido en voces el ruido del viento y en apariciones misteriosas los fenómenos de la naturaleza, y así el débil mortal se ha creído rodeado de seres desconocidos que le dirigían la palabra y le descubrían los arcanos de otros mundos. No puede negarse que la objeción es especiosa; sin embargo, no será difícil manifestar que es del todo insubsistente y fútil. ||

Es cierto que cuando el hombre tiene idea de la existencia de seres desconocidos, y está convencido de que éstos se ponen en relación con él, fácilmente se inclina a imaginar que ha oído acentos fatídicos y se han ofrecido a sus ojos espectros venidos del otro mundo. Mas no sucede ni puede suceder así en no abrigando el hombre semejante convicción, y mucho menos si ni aun llega a tener noticia de que existen dichos seres, pues entonces no es dable conjeturar de dónde procedería una ilusión tan extravagante. Si bien se observa, todas las creaciones de nuestra fantasía, hasta las más incoherentes y monstruosas, se forman de un conjunto de imágenes de objetos que otras veces hemos visto y que a la sazón reunimos del modo que place a nuestro capricho o nos sugiere nuestra cabeza enfermiza. Los castillos encantados de los libros de caballería, con sus damas, enanos, salones, subterráneos, hechizos y todas sus locuras, son un informe agregado de partes muy reales que la imaginación del escritor componía a su manera, sacando al fin un todo que sólo cabía en los sueños de un delirante. Lo propio sucede en lo demás: la razón y la experiencia están acordes en atestiguarnos este fenómeno ideológico. Si suponemos, pues, que no se tiene idea alguna de otra vida distinta de la presente, ni de otro mundo que el que está a nuestra vista, ni de otros vivientes que los que moran con nosotros en la tierra, el hombre fingirá gigantes, fieras monstruosas y otras extravagancias por este estilo; mas no seres invisibles, no revelaciones de un cielo que no conoce, no dioses que le ilustren y dirijan. Ese mundo nuevo, ideal, puramente fantástico no le ocurrirá siquiera, porque semejante ocurrencia no tendrá, por decirlo así, punto de partida, || carecerá de antecedentes que puedan motivarla. Y aun suponiendo que este orden de ideas se hubiese ofrecido a algún individuo, ¿cómo era posible que de ello participase la humanidad entera? ¿Cuándo se habría visto semejante *contagio* intelectual y moral?

Sea lo que fuere del valor de estas reflexiones, pasemos a los hechos: dejemos lo que haya podido ser y examinemos lo que ha sido.

§ 11.—Pruebas históricas de la existencia de la revelación

Existe una sociedad que pretende ser la única depositaria e intérprete de las revelaciones con que Dios se ha dignado favorecer al linaje humano: esta pretensión debe llamar la atención del filósofo que se proponga investigar la verdad.

¿Qué sociedad es ésa? ¿Ha nacido de poco tiempo a esta

parte? Cuenta dieciocho siglos de duración, y estos siglos no los mira sino como un período de su existencia; pues subiendo más arriba va explicando su no interrumpida genealogía y se remonta hasta el principio del mundo. Que lleva dieciocho siglos de duración, que su historia se enlaza con la de un pueblo cuyo origen se pierde en la antigüedad más remota, es tan cierto como que han existido las repúblicas de Grecia y Roma.

¿Qué títulos presenta en apoyo de su doctrina? En primer lugar está en posesión de un libro, que es sin disputa el más antiguo que se conoce y que además encierra || la moral más pura, un sistema de legislación admirable, y contiene una narración de prodigios. Hasta ahora nadie ha puesto en duda el mérito eminente de este libro, siendo esto tanto más de extrañar cuanto una gran parte de él nos ha venido de manos de un pueblo cuya cultura no alcanzó ni con mucho a la de otros pueblos de la antigüedad.

¿Ofrece la dicha sociedad algunos otros títulos que justifiquen sus pretensiones? A más de los muchos a cual más graves e imponentes, he aquí uno que por sí solo basta.

Ella dice que se hizo la transición de la sociedad vieja a la nueva del modo que estaba pronosticado en el libro misterioso; que, llegada la plenitud de los tiempos, apareció sobre la tierra un Hombre-Dios, quien fué a la vez el cumplimiento de la ley antigua y el autor de la nueva; que todo lo antiguo era una sombra y figura; que este Hombre-Dios fué la realidad; que El fundó la sociedad que apellidamos Iglesia católica, le prometió su asistencia hasta la consumación de los siglos, selló su doctrina con su sangre, resucitó al tercer día de su crucifixión y muerte, subió a los cielos, envió al Espíritu Santo y que al fin del mundo ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.

¿Es verdad que en este Hombre se cumpliesen las antiguas profecías? Es innegable: leyendo algunas de ellas parece que uno está leyendo la historia evangélica.

¿Dió algunas pruebas de la divinidad de su misión? Hizo milagros en abundancia, y cuanto El profetizó, o se ha cumplido exactamente o se va cumpliendo con puntualidad asombrosa.

¿Cuál fué su vida? Sin tacha en su conducta; sin || límite para hacer el bien. Despreció las riquezas y el poder mundano; arrostró con serenidad las privaciones, los insultos, los tormentos y por fin una muerte afrentosa.

¿Cuál es su doctrina? Sublime cual no cupiera jamás en mente humana; tan pura en su moral, que le han hecho justicia sus más violentos enemigos.

¿Qué cambio social produjo este Hombre? Recordad lo que era el mundo romano y ved lo que es el mundo actual;

mirad lo que son los pueblos donde no ha penetrado el cristianismo y lo que son aquellos que han estado siglos bajo su enseñanza y la conservan todavía, aunque algunos alterada y desfigurada.

¿De qué medios dispuso? No tenía dónde reclinar su cabeza. Envió a doce hombres salidos de la ínfima clase del pueblo; se esparcieron por los cuatro ángulos de la tierra, y la tierra los oyó y creyó.

Esta religión, ¿ha pasado por el crisol de la desgracia? ¿No ha sufrido contrariedad de ninguna clase? Ahí está la sangre de infinitos mártires, ahí los escritos de numerosos filósofos que la han examinado, ahí los muchos monumentos que atestiguan las tremendas luchas que ha sostenido con los príncipes, con los sabios, con las pasiones, con los intereses, con las preocupaciones, con todos cuantos elementos de resistencia pueden combinarse sobre la tierra.

¿De qué medios se valieron los propagadores del cristianismo? De la predicación y del ejemplo, confirmados por milagros. Estos milagros, la crítica más escrupulosa no puede rechazarlos; que si los rechaza, poco importa, pues entonces confiesa el mayor de los milagros, que es la conversión del mundo sin milagros.

El cristianismo ha contado entre sus hijos a los || hombres más esclarecidos por su virtud y sabiduría; ningún pueblo antiguo ni moderno se ha elevado a tan alto grado de civilización y cultura como los que le han profesado; sobre ninguna religión se ha disputado ni escrito tanto como sobre la cristiana; las bibliotecas están llenas de obras maestras de crítica y de filosofía debidas a hombres que sometieron humildemente su entendimiento en obsequio de la fe; luego esa religión está a cubierto de los ataques que se pueden dirigir contra las que han nacido y prosperado entre pueblos groseros e ignorantes. Ella tiene, pues, todos los caracteres de verdadera, de divina.

§ 12.—Los protestantes y la Iglesia católica

En los últimos siglos los cristianos se han dividido: unos han permanecido adictos a la Iglesia católica, otros han conservado del cristianismo lo que les ha parecido bien; y a consecuencia del principio fundamental que han asentado, y que entrega la fe a discreción de cada creyente, se han fraccionado en innumerables sectas.

¿Dónde estará la verdad? Los fundadores de las nuevas sectas son de ayer, la Iglesia católica señala la sucesión de sus pastores, que sube hasta Jesucristo; ellos han enseñado diferentes doctrinas, y una misma secta las ha variado repe-

tidas veces, la Iglesia católica ha conservado intacta la fe que le transmitieron los apóstoles; la novedad y la variedad se hallan, pues, en presencia de la antigüedad y de la unidad; el fallo no puede ser dudoso. ||

Además, los católicos sostienen que fuera de la Iglesia no hay salvación, los protestantes afirman que los católicos también pueden salvarse, y así ellos mismos reconocen que entre nosotros nada se cree ni practica que pueda acarrearnos la condenación eterna. Ellos en favor de su salvación no tienen su voto; nosotros en pro de la nuestra tenemos el suyo y el nuestro; aun cuando juzgáramos solamente por motivos de prudencia humana, ésta nos aconsejaría que no abandonásemos la fe de nuestros padres.

En esta breve reseña se contiene el hilo del discurso de un católico que, conforme a lo que dice San Pedro, quiere estar preparado para dar cuenta de su fe y manifestar que, ateniéndose a la católica, no se desvía de las reglas de bien pensar. Ahora añadiré algunas observaciones que sirvan a prevenir peligros, en que zozobra con harta frecuencia la fe de los incautos.

§ 13.—Errado método de algunos impugnadores de la religión

En el examen de las materias religiosas siguen muchos un camino errado. Toman por objeto de sus investigaciones un dogma, y las dificultades que contra él levantan las creen suficientes para destruir la verdad de la religión, o al menos para ponerla en duda. Esto es proceder de un modo que atestigua cuán poco se ha meditado sobre el estado de la cuestión.

En efecto: no se trata de saber si los dogmas están al alcance de nuestra inteligencia, ni si damos completa || solución a todas las dificultades que contra éste o aquél puedan objetarse: la religión misma es la primera en decirnos que estos dogmas no podemos comprenderlos con la sola luz de la razón; que mientras estamos en esta vida es necesario que nos resignemos a ver los secretos de Dios al través de sombras y enigmas, y por esto nos exige la fe. El decir, pues, «yo no quiero creer porque no comprendo», es enunciar una contradicción; si lo comprendieses todo, claro es que no se te hablaría de fe. El argumentar contra la religión fundándose en la incomprensibilidad de sus dogmas es hacerle un cargo de una verdad que ella misma reconoce, que acepta y sobre la cual en cierto modo hace estribar su edificio. Lo que se ha de examinar es si ella ofrece garantías de veracidad y de que no se engaña en lo que propone: asentado el principio de infalibilidad, todo lo de-

más se allana por sí mismo; pero si éste nos falta, es imposible dar un paso adelante. Cuando un viajero de cuya inteligencia y veracidad no podemos dudar nos refiere cosas que no comprendemos, ¿por ventura le negaremos nuestra fe? No, ciertamente. Luego, una vez asegurados de que la Iglesia no nos engaña, poco importa que su enseñanza sea superior a nuestra inteligencia.

Ninguna verdad podría subsistir si bastasen a hacernos dudar de ella algunas dificultades que no alcanzásemos a desvanecer. De esto se seguiría que un hombre de talento esparciría la incertidumbre sobre todas las materias cuando se encontrase con otros que no le igualasen en capacidad, porque es bien sabido que, en mediando esta diferencia, no le es dado al inferior deshacerse de los lazos con que le enreda el que le aventaja. ||

En las ciencias, en las artes, en los negocios comunes de la vida hallamos a cada paso dificultades que nos hacen incomprensible una cosa de cuya existencia no nos es permitido dudar. Sucede a veces que la cosa no comprendida nos parece rayar en lo imposible; mas si, por otra parte, sabemos que existe, nos guardamos de declararla tal, y, conservando la convicción de su existencia, recordamos el poco alcance de nuestro entendimiento. Nada más común que oír: «No comprendo lo que ha contado Fulano; me parece imposible; pero, en fin, es hombre veraz y que sabe lo que dice; si otro lo refiriera no lo creería, pero ahora no pongo duda en que la cosa es tal como él la afirma.»

§ 14.—La más alta filosofía acorde con la fe

Imagínanse algunos que se acreditan de altos pensadores cuando no quieren creer lo que no comprenden, y éstos justifican el famoso dicho de Bacon: «Poca filosofía aparta de la religión, mucha filosofía conduce a ella.» Y a la verdad, si se hubiesen internado en las profundidades de las ciencias, conocieran que un denso velo encubre a nuestros ojos la mayor parte de los objetos, que sabemos poquísimo de los secretos de la naturaleza, que hasta de las cosas en apariencia más fáciles de comprender se nos ocultan por lo común los principios constitutivos, su esencia; conocieran que ignoramos lo que es este universo que nos asombra, que ignoramos lo que es nuestro cuerpo, que ignoramos lo que es nuestro espíritu, que nosotros somos un arcano a || nuestros propios ojos y que hasta ahora todos los esfuerzos de la ciencia han sido impotentes para explicar los fenómenos que constituyen nuestra vida, que nos hacen sentir nuestra existencia; conocieran que el más precioso fruto que se re-

coge en las regiones filosóficas más elevadas es una profunda convicción de nuestra debilidad e ignorancia. Entonces infirieran que esa sobriedad en el saber, recomendada por la religión cristiana, esa prudente desconfianza de las fuerzas de nuestro entendimiento, están de acuerdo con las lecciones de la más alta filosofía, y que así el catecismo nos hace llegar desde nuestra infancia al punto más culminante que señalara a la ciencia la sabiduría humana.

§ 15.—Quien abandona la religión católica no sabe dónde refugiarse

Hemos seguido el camino que puede conducir a la religión católica; echemos una ojeada sobre el que se presenta si nos apartamos de ella. Al abandonar la fe de la Iglesia, ¿dónde nos refugiamos? Si en el protestantismo, ¿en cuál de sus sectas? ¿Qué motivos de preferencia nos ofrece la una sobre la otra? Discernirlo será imposible; abrazar a ciegas una cualquiera nos lo será todavía más, y, por otra parte, esto equivaldría a no profesar ninguna. Si en el filosofismo, ¿qué es el filosofismo incrédulo? Es una negación de todo, las tinieblas, la desesperación. ¿Andaremos en busca de otras religiones? Ciertamente que ni el islamismo ni la idolatría no nos contarán entre sus adeptos. ||

Abandonar, pues, la religión católica será abjurarlas todas; será tomar el partido de vivir sin ninguna; dejar que corran los años; que nuestra vida se acerque a su término fatal, sin guía para lo presente, sin luz para el porvenir; será taparse los ojos, bajar la cabeza y arrojarse a un abismo sin fondo.

La religión católica nos ofrece cuantas garantías de verdad podemos desear. Ella, además, nos impone una ley suave, pero recta, justa, benéfica; cumpliéndola nos asemejamos a los ángeles, nos acercamos a la belleza ideal que para la humanidad puede excogitar la más elevada poesía. Ella nos consuela en nuestros infortunios y cierra nuestros ojos en paz; se nos presenta tanto más verdadera y cierta cuanto más nos aproximamos al sepulcro. ¡Ah! ¡La bondadosa Providencia habrá colocado al borde de la tumba aquellas santas inspiraciones, como heraldos que nos avisaran de que íbamos a pisar los umbrales de la eternidad!...

NOTA.—Figúranse algunos que la religiosidad es signo de espíritu apocado y de capacidad escasa, y que, por el contrario, la incredulidad es indicio de talento y grandeza de ánimo. Yo sostengo que con la historia en la mano se puede demostrar que en todos tiempos y países los hombres más eminentes han sido religiosos. ||

CAPITULO XXII

El entendimiento práctico

§ 1.—Una clasificación de acciones

Los actos prácticos del entendimiento son los que nos dirigen para obrar, lo que envuelve dos cuestiones: cuál es el fin que nos proponemos y cuál es el mejor medio para alcanzarle.

Nuestras acciones pueden ejercerse, o sobre los objetos de la naturaleza sometidos a la ley de necesidad, y aquí se comprenden todas las artes, o sobre lo que cae bajo el libre albedrío, y esto comprende el arreglo de nuestra conducta con respecto a nosotros mismos y a los demás, abarcando la moral, la urbanidad, la administración doméstica y la política.

Lo dicho hasta aquí sobre el modo de pensar en todas materias me ahorra el trabajo de extenderme sobre estos puntos, porque quien se haya penetrado de las reglas y observaciones precedentes no ignorará cómo debe proponerse un fin ni cómo ha de encontrar los medios más adaptados para alcanzarle. No obstante, creo que no será inútil añadir algunas reflexiones que, sin || salir de los límites fijados por el género de esta obra, suministren luz para guiarse cada cual en sus diferentes operaciones.

§ 2.—Dificultad de proponerse el debido fin

No hablo aquí del fin último: éste es la felicidad en la otra vida y a él nos conduce la religión. Trato únicamente de los secundarios, como alcanzar la conveniente posición en la sociedad, llevar a buen término un negocio, salir airosamente de una situación difícil, granjearse la amistad de una persona, guardarse de los tiros de un adversario, deshacer una intriga que nos amenaza, construir un artefacto que acredite, plantear un sistema de política, de hacienda o administración, derribar alguna institución que se crea dañosa, y otras cosas semejantes.

A primera vista parece que siempre que el hombre obra debe de tener presente el fin que se propone, y no como quiera, sino de un modo bien claro, determinado, fijo. Sin embargo, la observación enseña que no es así, y que son muchos, muchísimos, aun entre los activos y enérgicos, los que andan poco menos que al acaso.

Sucede mil veces que atribuímos a los hombres más plan del que han tenido. En viéndolos ocupar posición muy elevada, sea por reputación, sea por las funciones que ejercen, nos inclinamos naturalmente a suponerles en todo un objeto fijo, con premeditación detenida, con vasta combinación en los designios, con larga previsión de los obstáculos, con sagaz conocimiento de la verdadera || naturaleza del fin y de sus relaciones con los medios que a él conduzcan. ¡Oh! ¡Y cuánto engaño! El hombre en todas las condiciones sociales, en todas las circunstancias de la vida, es siempre hombre, es decir, una cosa muy pequeña. Poco conocedor de sí mismo, sin formarse por lo común ideas bastante claras ni de la cualidad ni del alcance de sus fuerzas, creyéndose a veces más poderoso, a veces más débil de lo que es en realidad, encuéntrase con mucha frecuencia dudoso, perplejo, sin saber ni adónde va ni adónde ha de ir. Además, para él es a menudo un misterio qué es lo que le conviene; por manera que las dudas sobre sus fuerzas se aumentan con las dudas sobre su interés propio.

§ 3.—Examen del proverbio «Cada cual es hijo de sus obras»

No es verdad lo que suele decirse de que el interés particular sea una guía segura y que, con respecto a él, raras veces el hombre se equivoque. En esto, como en todo lo demás, andamos inciertos, y en prueba de ello tenemos la triste experiencia de que tantas y tantas veces nos labramos nuestro infortunio.

Lo que sí no admite duda es que, así por lo tocante a la dicha como a la desgracia, se verifica el proverbio de que el hombre es hijo de sus obras. En el mundo físico como en el moral, la casualidad no significa nada. Es cierto que en la instabilidad de las cosas humanas ocurren con frecuencia sucesos imprevistos que desbaratan los planes mejor concertados, que no dejan recoger || el fruto de atinadas combinaciones y pesadas fatigas, y que, por el contrario, favorecen a otros que, atendido lo que habían puesto de su parte, estaban lejos de merecerlo; pero tampoco cabe duda en que esto no es tan común como vulgarmente se dice y se cree. El trato de la sociedad, acompañado de la conveniente observación, rectifica muchos juicios que se habían formado ligeramente sobre las causas de la buena o mala fortuna que cabe a diferentes personas.

¿Cuál es el desgraciado que lo sea por su culpa si nos atenemos a lo que nos dice él? Ninguno o casi ninguno. Y, no obstante, si nos es dable conocer a fondo su índole, su

carácter, sus costumbres, su modo de ver las cosas, su sistema en el manejo de los negocios, su trato, su conversación, sus modales, sus relaciones de amistad o de familia, raro será que no descubramos muchas de las causas, si no todas, de las que contribuyeron a hacerle infeliz.

Las equivocaciones sobre esta materia suelen nacer de que se fija la atención en un solo suceso que ha decidido de la suerte de la persona, sin reflexionar que aquel suceso o estaba ya preparado por muchos otros, o que sólo ha podido tener tan funesta influencia a causa de la situación particular en que se hallaba la persona por sus errores, defectos o faltas.

La suerte próspera o adversa, rarísima vez depende de una causa sola; complícanse por lo común varias y de orden muy diverso; pero como no es fácil seguir el hilo de los acontecimientos al través de semejante complicación, se señala como causa principal o única lo que quizás no es otra cosa que un suceso determinante o una simple ocasión.

§ 4.—El aborrecido

¿Veis a ese hombre a quien miran con desvío o indiferencia sus antiguos amigos, a quien profesan odio sus allegados y que no encuentra en la sociedad quien se interese por él? Si oís la explicación en que él señala las causas, éstas no son otras que la injusticia de los hombres, la envidia, que no puede sufrir el resplandor del mérito ajeno; el egoísmo universal, que no consiente el menor sacrificio ni aun a los que más obligación tenían de hacerla, por parentesco, por amistad, por gratitud; en una palabra, el infeliz es una víctima contra quien se ha conjurado el humano linaje, obstinado en no reconocer el alto mérito, las virtudes, la bella índole del infortunado. ¿Qué habrá de verdad en la relación? Quizás no será difícil descubrirlo en la misma apología; quizás no sea difícil notar la vanidad insufrible, el carácter áspero, la petulancia, la maledicencia, que le habrán atraído el odio de los unos, el desvío de los otros, y que habrán acabado por dejarle en el aislamiento de que injustamente se lamenta.

§ 5.—El arruinado

¿Habéis oído a ese otro cuya fortuna han arruinado la excesiva bondad propia, o la infidelidad de un amigo, o una desgracia imprevista, echándole a perder combinaciones sumamente acertadas, proyectos llenos de previsión y sagaci-

dad? Pues si alcanzáis a procuraros noticias sobre su conducta, no será extraño que descubráis las verdaderas causas, por cierto muy distantes de lo que él se imagina.

En efecto: podrá suceder muy bien que haya mediado la infidelidad de un amigo, que haya ocurrido la desgracia imprevista; podrá ser mucha verdad que su corazón sea excesivamente bueno, es decir, que será muy posible que en su relación no haya mentido; pero no será extraño que en esa misma relación se os presenten de bulto las causas de su desgracia; que en su concepción tan superficial como rápida, en su juicio extremadamente ligero, en su discurrir especioso y sofístico, en su prurito de proyectar a la aventura, en la excesiva confianza en sí mismo, en el menosprecio de las observaciones ajenas, en la precipitación y osadía de su proceder, halléis más que suficiente causa para haberse arruinado sin la bondad de su corazón, sin la infidelidad del amigo, sin la desgracia imprevista. Esta desgracia, lejos de ser puramente casual, habrá dependido quizás de un orden de causas que estaban obrando hace largo tiempo, y la infidelidad del amigo no hubiera sido difícil preverla y evitar sus tristes consecuencias si el interesado hubiese procedido con más tiento en depositar su confianza y en observar el uso que se hacía de ella.

§ 6.—El instruído quebrado y el ignorante rico

¿Cómo es posible que ese hombre tan despejado, tan penetrante, tan instruído, no haya podido mejorar su || fortuna, o haya perdido la que tenía, cuando ese otro tan encogido, tan torpe, tan rudo, ha hecho inconcebibles progresos en la suya? ¿No debe esto atribuirse a la casualidad, a fatalidades, a mala estrella? Así se habla muchas veces, sin reflexionar que se confunden lastimosamente las ideas y se quieren enlazar con íntima dependencia causas y efectos que no tienen ninguna relación.

En verdad que el uno es despejado y el otro encogido; que el uno parece penetrante y el otro torpe; que el uno es instruído y el otro rudo; pero ¿de qué sirven ni ese despejo, ni esa aparente penetración, ni esa instrucción para el efecto de que se trata? Es cierto que si se ofrece figurar en sociedad, el primero se presentará con más garbo y soltura que el segundo; que si es necesario sostener una conversación, aquél brillará mucho más que éste, que su palabra será más fácil, sus ideas más variadas, sus observaciones más picantes, sus réplicas más prontas y agudas; que el rico en cuestión no entenderá quizás una palabra del mérito de tal o cual novela, de tal o cual drama; que conocerá poco la his-

toria y se quedará estupefacto al oír al comerciante quebrado explicarse como un portento de erudición y de saber; es cierto que no sabrá tanto de política, ni de administración, ni de hacienda, que no poseerá tantos idiomas; pero ¿se trataba por ventura de nada de eso cuando se ofrecía dar buena dirección a los negocios? No ciertamente. Cuando, pues, se pondera el mérito del uno, y se manifiesta extrañeza porque la suerte no le ha sido favorable, se pasa de un orden a otro muy diferente, se quiere que ciertos efectos procedan de causas con las que nada tienen que ver. ||

Observad atentamente a estos dos hombres tan desiguales en su fortuna, reflexionad sobre las cualidades de ambos, ved sobre todo si podéis hacer la experiencia en vista de un negocio que incumba a los dos, y no os será difícil inferir que así la prosperidad del uno como la ruina del otro nacen de causas sumamente naturales.

El uno habla, escribe, proyecta, calcula, da mil vueltas a los objetos, todo lo prueba, a todo contesta, se hace cargo de mil ventajas, inconvenientes, esperanzas, peligros; en una palabra, agota la materia, nada deja en ella ni que decir ni que pensar. ¿Y qué hace el otro? ¿Es capaz de sostener la disputa con su adversario? No. ¿Deshace todos los cálculos que el primero acaba de amontonar? No. ¿Satisface a todas las dificultades con que su dictamen se ve combatido por el contrincante? No. En pro de su opinión, ¿aduce tanta copia de razones como su adversario? No. Para lograr el objeto, ¿presenta proyectos tan varios e ingeniosos? No. ¿Qué hace, pues, el malaventurado ignorante, combatido, hostigado, acosado por su temible antagonista?

—¿Qué me contesta usted a esto?—dice el hombre de los proyectos y del saber.

—Nada; pero ¿qué sé yo?...

—Mas ¿no le parecen a usted concluyentes mis razones?

—No del todo.

—Veamos. ¿Tiene usted algo que oponer a ese cálculo? Es cuestión de números; aquí no hay más.

—Ya se ve; lo que es en el papel sale bien: la dificultad que yo tengo es que en la práctica suceda lo mismo. Cuenta usted con muchas partidas de que no estoy bien seguro; estoy tan escarmentado... ||

—Pero ¿duda usted de los datos que se nos han proporcionado? ¿Qué interés habrá habido en engañarnos? Si hay pérdida, no seremos solos nosotros, y participarán de ella los que nos suministran las noticias. Son personas entendidas, honradas, versadas en negocios, y además tienen interés en ello, ¿qué más se quiere? ¿Qué motivo hay de duda?

—Yo no dudo de nada; yo creo lo que usted dice de esos señores; pero, ¿qué quiere usted?, el negocio no me

gusta. Además, hay tantas eventualidades que usted no lleva en cuenta...

—Pero ¿qué eventualidades, señor? Si nos atenemos a un simple *puede ser*, nada llevaremos adelante; todos los negocios tienen sus riesgos; pero repito que aquí no alcanzo a ver ninguno con visos de probabilidad.

—Usted lo entiende más que yo—dice el rudo encogiéndose de hombros; y luego meneando cuerdamente la cabeza añade: —No, señor; repito que el negocio no me gusta; yo, por mi parte, no entro en él; usted se empeña en que ha de ser tan provechosa la especulación; enhorabuena; allá veremos. Yo no aventuro mis fondos.

La victoria en la discusión queda sin duda por el proyectista; pero ¿quién acierta? La experiencia lo dirá. El rico, al parecer tan torpe, tiene la mirada menos vivaz que su antagonista, pero en cambio ve más claro, más hondo, de un modo más seguro, más perspicaz, más certero. No puede, es verdad, oponer datos a datos, reflexiones a reflexiones, cálculos a cálculos; pero el discernimiento, el tacto que le caracteriza, desenvueltos por la observación y por la experiencia, le están diciendo con toda certeza que muchos datos son imaginarios, que el cálculo es inexacto, que no se llevan en cuenta muchas || eventualidades desgraciadas, no sólo posibles, sino muy probables; su ojeada perspicaz ha descubierto indicios de mala fe en algunos que intervienen en el negocio, su memoria bien provista de noticias sobre el comportamiento en otros asuntos anteriores le guía para apreciar en su justo valor la inteligencia y la probidad que tanto le ponderaba el proyectista.

¿Qué le importa el no ver tanto, si ve mejor, con más claridad, distinción y exactitud? ¿Qué le importa el carecer de esa facilidad de pensar y hablar, muy a propósito para lucirse, pero muy estéril en buen resultado, como inconducente para el objeto de que se trata?

§ 7.—Observaciones. La cavilación y el buen sentido

La vivacidad no es la penetración: la abundancia de ideas no siempre lleva consigo la claridad y exactitud del pensamiento; la prontitud del juicio suele ser sospechosa de error; una larga serie de raciocinios demasiado ingeniosos suele adolecer de sofismas, que rompen el hilo de la ilación y extravían al que se fía en ellos.

No siempre es fácil tarea el señalar a punto fijo esos defectos, mayormente cuando el que los padece es un hablador fecundo y brillante, que desenvuelve sus ideas en un raudal de hermosas palabras. La razón humana es de suyo tan ca-

vilosa, poseen ciertos hombres cualidades tan a propósito para deslumbrar, para presentar los objetos bajo el punto de vista que les conviene o los preocupa, que no es raro ver a la experiencia, al buen juicio, || al tino, no poder contestar a una nube de argumentos especiosos otra cosa que: «Esto no irá bien; estos raciocinios no son concluyentes; aquí hay ilusión: el tiempo lo manifestará.»

Y es que hay cosas que más bien se sienten que no se conocen; las hay que se *ven*, pero no se prueban; porque hay relaciones delicadas, hay minuciosidades casi imperceptibles, que no es posible demostrar con el discurso a quien no las descubre a la primera ojeada; hay puntos de vista sumamente fugaces que en vano se buscan por quien no ha sabido colocarse en ellos en el momento oportuno.

§ 8.—Delicadeza de ciertos fenómenos intelectuales en sus relaciones con la práctica

En el ejercicio de la inteligencia y demás facultades del hombre hay muchos fenómenos que no se expresan con ninguna palabra, con ninguna frase, con ningún discurso: para comprender al que los experimenta es necesario experimentarlos también, y a veces es tan perdido el tiempo que se emplea para darse a entender, como si un hombre con vista quisiese a fuerza de explicación dar idea de los colores a un ciego de nacimiento.

Esta delicadeza de fenómenos abunda en todos los actos de nuestra inteligencia; pero se nota de una manera particular en lo que tiene relación con la práctica. Entonces no puede abandonarse el espíritu a vanas abstracciones, no puede formarse sistemas fantásticos, || puramente convencionales; preciso es que tome las cosas no como él las imagina o desea, sino como son; de lo contrario, cuando haga el tránsito de la idea a los objetos se encontrará en desacuerdo con la realidad y verá desconcertados todos sus planes.

Añádase a esto que en tratándose de la práctica, sobre todo en las relaciones de unos hombres con otros, no influye sólo el entendimiento, sino que se desenvuelven simultáneamente las demás facultades. No hay tan sólo la comunicación de entendimiento con entendimiento, sino de corazón con corazón; a más de la influencia recíproca de las ideas hay también la de los sentimientos.

§ 9.—Los despropósitos

El que está más ventajosamente dotado en las facultades del alma, si se encuentra con otros que o carezcan de

alguna de ellas o las posean en grado inferior, se halla en el mismo caso que quien tiene completos los sentidos con respecto al que está privado de alguno.

Si se recuerdan estas observaciones se ahorrarán mucho tiempo y trabajo y aun disgustos en el trato de los hombres. Risa causa a veces el observar cómo forcejean inútilmente ciertas personas por apartar a otras de un juicio errado o hacerles comprender alguna verdad. Oyese quizás en la conversación un solemne desatino dicho con la mayor serenidad y buena fe del mundo. Está presente una persona de buen sentido, y se escandaliza, y replica, y aguza su discurso, y esfuerza mil argumentos para que el desatinado comprenda su sinrazón, || y éste, a pesar de todo, no se convence, y permanece tan satisfecho, tan contento; las reflexiones de su adversario no hacen mella en su ánimo impasible. Y esto, ¿por qué? ¿Le faltan noticias? No. Lo que le falta en aquel punto es sentido común. Su disposición natural o sus hábitos le han formado así, y el que se empeña en convencerle debiera reflexionar que quien ha sido capaz de verter un desatino tan completo no es capaz de comprender la fuerza de la impugnación.

§ 10.—Entendimientos torcidos

Hay ciertos entendimientos que parecen naturalmente defectuosos, pues tienen la desgracia de verlo todo bajo un punto de vista falso o inexacto o extravagante. En tal caso no hay locura ni monomanía; la razón no puede decirse trastornada, y el buen sentido no considera a dichos hombres como faltos de juicio. Suelen distinguirse por una insufrible locuacidad, efecto de la rapidez de percepción y de la facilidad de hilvanar raciocinios. Apenas juzgan de nada con acierto, y si alguna vez entran en el buen camino, bien pronto se apartan de él arrastrados por sus propios discursos. Sucede con frecuencia ver en sus razonamientos una hermosa perspectiva que ellos toman por un verdadero y sólido edificio; el secreto está en que han dado por incontestable un hecho incierto, o dudoso, o inexacto, o enteramente falso; o han asentado como principio de eterna verdad una proposición gratuita, o tomado por realidad una hipótesis, y así han levantado un castillo que no tiene otro || defecto que estar en el aire. Impetuosos, precipitados, no haciendo caso de las reflexiones de cuantos los oyen, sin más guía que su torcida razón, llevados por su prurito de discurrir y hablar, arrastrados, por decirlo así, en la turbia corriente de sus propias ideas y palabras, se olvidan completamente del punto de partida, no advirtiendo que todo cuanto edifican es puramente fantástico, por carecer de cimiento.

§ 11.—Inhabilidad de dichos hombres para los negocios

No hay peores hombres para los negocios; desgraciado el asunto en que ellos ponen la mano, y desgraciados muchas veces ellos mismos si en sus cosas se hallan abandonados a su propia y exclusiva dirección. Las principales dotes de un buen entendimiento práctico son la madurez del juicio, el buen sentido, el tacto, y estas cualidades les faltan a ellos. Cuando se trata de llegar a la realidad es preciso no fijarse sólo en las ideas, sino pensar en los objetos, y esos hombres se olvidan casi siempre de los objetos y sólo se ocupan de sus ideas. En la práctica es necesario pensar, no en lo que las cosas debieran o pudieran ser, sino en lo que son, y ellos suelen pararse menos en lo que son que en lo que pudieran o debieran ser.

Cuando un hombre de entendimiento claro y de juicio recto se encuentra tratando un asunto con uno que adolezca de los defectos que acabo de describir, se halla en la mayor perplejidad. Lo que aquél ve claro, éste lo || encuentra obscuro; lo que el primero consideraba fuera de duda, el segundo lo mira como muy disputable. El juicioso plantea la cuestión de un modo que le parece muy natural y sencillo, el caviloso la mira de una manera diferente; diríase que son dos hombres de los cuales el uno padece una especie de estrabismo intelectual que desconcierta y confunde al que ve y mira bien.

§ 12.—Este defecto intelectual suele nacer de una causa moral

Reflexionando sobre la causa de semejantes aberraciones, no es difícil advertir que el origen está más bien en el corazón que en la cabeza. Estos hombres suelen ser extremadamente vanos; un amor propio mal entendido les inspira el deseo de singularizarse en todo, y al fin llegan a contraer un hábito de apartarse de lo que piensan y dicen los demás, esto es, de ponerse en contradicción con el sentido común.

La prueba de que entregados con naturalidad a su propio entendimiento no verían tan erradamente los objetos, y de que el caer en ridículas aberraciones procede más bien de un deseo de singularizarse convertido en hábito, está en que suelen distinguirse por un espíritu de constante oposición. Si el defecto estuviese en la cabeza, no habría ninguna razón para que en casi todas las cuestiones ellos sostuvieran el *no* cuando los demás sostienen el *sí*, y ellos estuviesen por el *sí* cuando los otros están por el *no*, siendo de notar que a

veces hay un medio seguro para llevarlos a la verdad, y es el sostener el error. ||

Convengo en que a menudo ellos no advierten lo mismo que hacen, que no tienen una conciencia bien clara de esa inspiración de la vanidad que los dirige y sojuzga; pero la funesta inspiración no deja de existir, ni deja de ser remediable si hay quien se lo avise, mayormente si la edad, la posición social y las lisonjas no han llevado el mal hasta el último extremo. Y no es raro que se presenten ocasiones favorables para amonestar con algún fruto, porque esos hombres con su imprudencia suelen atraer sobre sí amargos disgustos, cuando no desgracias, y entonces, abatidos por la adversidad y enseñados por experiencia dolorosa, suelen tener lúcidos intervalos, de que puede aprovecharse un amigo sincero para hacerles oír los consejos de una razón juiciosa.

Por lo demás, cuando una realidad cruel no ha venido todavía a desengañarlos, cuando en sus accesos de sinrazón se entregan sin medida a la vanidad de sus proyectos, no suele haber otro medio para resistirles que callar, y con los brazos cruzados, y meneando la cabeza, sufrir con estoica impasibilidad la impetuosa avenida de sus proposiciones aventuradas, de sus raciocinios incoherentes, de sus planes descabellados.

Y por cierto que esa impasibilidad no deja de producir de vez en cuando saludables efectos, porque el deseo de disputar cesa cuando no hay quien replique; no cabe oposición cuando nadie sostiene nada; no hay defensa cuando nadie ataca. Así no es raro ver a esos hombres volver en sí a poco rato de abrumar con su locuacidad a quien no les contesta, y, amonestados por la elocuencia del silencio, excusarse de su molesta petulancia. Son almas inquietas y ardientes que viven de contradecir || y que a su vez necesitan contradicción: cuando no la hay, cesa la pugna, y si se empeñan en comprenderla, bien pronto se fastidian cuando notan que, lejos de habérselas con un enemigo resuelto a pelear, se ceban en quien se ha entregado como víctima en las aras de una verbosidad importuna.

§ 13.—La humildad cristiana en sus relaciones con los negocios mundanos

La humildad cristiana, esa virtud que nos hace conocer el límite de nuestras fuerzas, que nos revela nuestros propios defectos, que no nos permite exagerar nuestro mérito ni ensalzarnos sobre los demás, que no nos consiente despreciar a nadie, que nos inclina a aprovecharnos del consejo y ejemplo de todos, aun de los inferiores, que nos hace mi-

rar como frivolidades indignas de un espíritu serio el andar en busca de aplausos, el saborearse en el humo de la lisonja, que no nos deja creer jamás que hemos llegado a la cumbre de la perfección en ningún sentido, ni cegarnos hasta el punto de no ver lo mucho que nos queda por adelantar y la ventaja que nos llevan otros; esa virtud, que bien entendida es la verdad, pero la verdad aplicada al conocimiento de lo que somos, de nuestras relaciones con Dios y con los hombres, la verdad guiando nuestra conducta para que no nos extravíen las exageraciones del amor propio; esa virtud, repito, es de suma utilidad en todo cuanto concierne a la práctica, aun en las cosas puramente mundanas. ||

Sí, la humildad cristiana, en cambio de algunos sacrificios, produce grandes ventajas, hasta en los asuntos más distantes de la devoción. El soberbio compra muy cara su satisfacción propia, y no advierte que la víctima que inmola a ese ídolo que ha levantado en su corazón son a veces sus intereses más caros, es la misma gloria en pos de la cual tan desalado corre.

§ 14.—Daños acarreados por la vanidad y la soberbia

¡Cuántas reputaciones se ajan, cuando no se destruyen, por la miserable vanidad! ¡Cómo se disipa la ilusión que inspirara un gran nombre, si al acercársele os encontráis con una persona que sólo habla de sí misma! ¡Cuántos hombres, por otra parte recomendabilísimos, se deslustran, y hasta se hacen objeto de burla, por un tono de superioridad, que choca e irrita o atrae los envenenados dardos de la sátira! ¡Cuántos se empeñan en negocios funestos, dan pasos desastrosos, se desacreditan o se pierden, sólo por haberse entregado a su propio pensamiento de una manera exclusiva, sin dar ninguna importancia a los consejos, a las reflexiones o indicaciones de los que veían más claro, pero que tenían la desgracia de ser mirados de arriba abajo, a una distancia inmensa, por ese dios mentido que, habitando allá en el fantástico empíreo fabricado por su vanidad, no se dignaba descender a la ínfima región donde mora el vulgo de los modestos mortales!

¿Y para qué necesitaba él de consultar a nadie? La elevación de su entendimiento, la seguridad y acierto de || su juicio, la fuerza de su penetración, el alcance de su previsión, la sagacidad de sus combinaciones, ¿no son ya cosas proverbiales? El buen resultado de todos los negocios en que ha intervenido, ¿a quién se debe sino a él? Si se han superado en gravísimas dificultades, ¿quién las ha superado sino él? Si todo no lo han echado a perder sus compañeros,

¿quién lo ha evitado sino él? ¿Qué pensamiento se ha concebido de alguna importancia que no le haya concebido él? ¿Qué ocurrencia habrán tenido los otros que con mucha anticipación no la hubiese tenido él? ¿De qué hubiera servido cuanto hayan excogitado los demás si no lo hubiese rectificado, enmendado, ilustrado, agrandado, dirigido él?

Contempladle; su frente altiva parece amenazar al cielo; su mirada imperiosa exige sumisión y acatamiento; en sus labios asoma el desdén hacia cuanto le rodea; en toda su fisonomía veréis que rebosa la complacencia en sí propio; la afectación de sus gestos y modales os presenta un hombre lleno de sí mismo, que procede con excesiva compostura, como si temiese derramarse. Toma la palabra, resignaos a callar. ¿Replicáis? No escucha vuestras réplicas y sigue su camino. ¿Insistís otra vez? El mismo desdén, acompañado de una mirada que exige atención e impone silencio. Está fatigado de hablar, y descansa; entre tanto aprovecháis la ocasión de exponer lo que intentabais hace largo rato. ¡Vanos esfuerzos! El semidiós no se digna prestaros atención, os interrumpe cuando se le antoja, dirigiendo a otros la palabra, si es que no estaba absorto en sus profundas meditaciones, arqueando las cejas y preparándose a desplegar nuevamente sus labios con la majestuosa solemnidad de un oráculo. ||

¿Cómo podía menos de cometer grandes yerros un hombre tan fatuo? Y de esa clase hay muchos, por más que no siempre llegue la fatuidad a una exageración tan repugnante. Desgraciado el que desde sus primeros años no se acostumbra a rechazar la lisonja, a dar a los elogios que se le tributan el debido valor; que no se concentra repetidas veces para preguntarse si el orgullo le ciega, si la vanidad le hace ridículo, si la excesiva confianza en su propio dictamen le extravía y le pierde. En llegando a la edad de los negocios, cuando ocupa ya en la sociedad una posición independiente, cuando ha adquirido cierta reputación merecida o inmerecida, cuando se ve rodeado de consideración, cuando ya tiene inferiores, las lisonjas se multiplican y agrandan, los amigos son menos francos y menos sinceros, y el hombre, abandonado a la vanidad que dejó desarrollarse en su corazón, sigue cada día con más ceguedad el peligroso sendero, hundiéndose más y más en ese ensimismamiento, en ese goce de sí mismo, en que el amor propio se exagera hasta un punto lamentable, degenerando, por decirlo así, en *egolatría*.

§ 15.—El orgullo

La exageración del amor propio, la soberbia, no siempre se presenta con un mismo carácter. En los hombres de tem-

ple fuerte y de entendimiento sagaz es orgullo; en los flojos y poco avisados es vanidad. Ambos tienen un mismo objeto, pero emplean medios diferentes. El orgulloso sin vanidad tiene la hipocresía de la virtud; || el vanidoso tiene la franqueza de su debilidad. Lisonjead al orgulloso, y rechazará la lisonja, temeroso de dañar a su reputación haciéndose ridículo; de él se ha dicho con mucha verdad que es demasiado orgulloso para ser vano. En el fondo de su corazón siente viva complacencia en la alabanza; pero sabe muy bien que éste es un incienso honroso mientras el ídolo no manifiesta deleitarse en el perfume; por esto no os pondrá jamás el incensario en la mano ni consentirá que le hagáis ondular demasiado cerca. Es un dios a quien agrada un templo magnífico y un culto esplendoroso, pero manteniéndose el ídolo escondido en la misteriosa obscuridad del santuario.

Esto probablemente es más culpable a los ojos de Dios, pero no atrae con tanta frecuencia el ridículo de los hombres. Con tanta frecuencia digo, porque difícilmente se alberga en un corazón el orgullo sin que, a pesar de todas las precauciones, degenere en vanidad. Aquella violencia no puede ser duradera; la ficción no es para continuada por mucho tiempo. Saborearse en la alabanza y mostrar desdén hacia ella; proponerse por objeto principal el placer de la gloria y aparentar que no se piensa en ella, es demasiado fingir para que al través de los más tupidos velos no se descubra la verdad. El orgulloso a quien he descrito más arriba no podía llamarse propiamente vano, y, no obstante, su conducta inspiraba algo peor que la vanidad misma; sobre la indignación provocaba también la burla. ||

§ 16.—La vanidad

El simplemente vano no irrita, excita compasión, presta pábulo a la sátira. El infeliz no desprecia a los demás hombres, los respeta, quizás los admira y teme. Pero padece una verdadera sed de alabanza, y no como quiera, sino que necesita oírla él mismo, asegurarse de que en efecto se le alaba, complacerse en ella con delectación morosa y corresponder a las buenas almas que le favorecen, expresando con una inocente sonrisita su íntimo goce, su dicha, su gratitud.

¿Ha hecho alguna cosa buena? ¡Ah!, habladle de ella, por piedad; no le hagáis padecer. ¿No veis que se muere por dirigir la conversación hacia sus glorias? ¡Cruel!, que os desentendéis de sus indicaciones, que con vuestra distracción, con vuestra dureza, le obligaréis a aclararlas más y más hasta convertirlas en súplicas.

En efecto: ¿ha gustado lo que él ha dicho o escrito o hecho? ¿Qué felicidad! Y es necesario que se advierta que fué sin preparación, que todo se debió a la fecundidad de su vena, a una de sus felices ocurrencias. ¿No habéis notado cuántas bellezas, cuántos golpes afortunados? Por piedad, no apartéis la vista de tantas maravillas, no introduzcáis en la conversación especies inconducentes, dejadle gozar de su beatitud.

Nada de la altivez satánica del orgulloso, nada de hipocresía; un inexplicable candor se retrata en su semblante; su fisonomía se dilata agradablemente; su mirada es afable, es dulce; sus modales, atentos; su conducta, || complaciente; el desgraciado está en actitud de suplicante, teme que una imprudencia no le arrebate su dicha suprema. No es duro, no es insultante, no es ni siquiera exclusivo, no se opone a que otros sean alabados; sólo quiere participar.

¡Con qué ingenua complacencia refiere sus trabajos y aventuras! En pudiendo hablar de sí mismo, su palabra es inextinguible. A sus alucinados ojos su vida es poco menos que una epopeya. Los hechos más insignificantes se convierten en episodios de sumo interés; las vulgaridades, en golpes de ingenio; los desenlaces más naturales, en resultado de combinaciones estupendas. Todo converge hacia él: la misma historia de su país no es más que un gran drama cuyo héroe es él; todo es insípido si no lleva su nombre.

§ 17.—La influencia del orgullo es peor para los negocios que la de la vanidad

Este defecto, aunque más ridículo que el orgullo, no tiene, sin embargo, tantos inconvenientes para la práctica. Como es una complacencia en la alabanza más bien que un sentimiento fuerte de superioridad, no ejerce sobre el entendimiento un influjo tan maléfico. Estos hombres son por lo común de un carácter flojo, como lo manifiesta la misma debilidad con que se dejan arrastrar por su inclinación. Así es que no suelen desechar como los orgullosos el consejo ajeno, y aun muchas veces se adelantan a pedirle. No son tan altivos que no quieran recibir nada de nadie, y además se reservan el derecho || de explotar después el negocio para formar su pomito de olor de vanagloria en que se puedan deleitar. ¿Es poco por ventura, si el asunto sale bien, el gusto de referir todo lo que pensó el que le condujo, y la sagacidad con que conoció las dificultades, y el tino con que procedió para vencerlas, y la prudencia con que tomó consejo de personas entendidas, y lo mucho que el aconsejado ilustró el juicio del consejero? No deja de haber

en esto una mina abundante, que a su debido tiempo será explotada cual conviene.

§ 18.—Cotejo entre el orgullo y la vanidad

El orgullo tiene más malicia, la vanidad más flaqueza; el orgullo irrita, la vanidad inspira compasión; el orgullo concentra, la vanidad disipa; el orgullo sugiere quizás grandes crímenes, la vanidad ridículas miserias; el orgullo está acompañado de un fuerte sentimiento de superioridad e independencia, la vanidad se aviene con la desconfianza de sí mismo, hasta con la humillación; el orgullo tiene los resortes del alma, la vanidad los afloja; el orgullo es violento, la vanidad es blanda; el orgullo quiere la gloria, pero con cierta dignidad, con cierto predominio, con altivez, sin degradarse; la vanidad la quiere también, pero con lánguida pasión, con abandono, con molicie, podría llamarse la afeminación del orgullo. Así la vanidad es más propia de las mujeres, el orgullo de los hombres, y por la misma razón la infancia tiene más vanidad que orgullo, y éste no suele desarrollarse sino en la edad adulta. ||

Si bien es verdad que en teoría estos dos vicios se distinguen por las cualidades expresadas, no siempre se encuentran en la práctica con señales tan características. Lo más común es hallarse mezclados en el corazón humano, teniendo cada cual no sólo sus épocas, sino sus días, sus horas, sus momentos. No hay una línea divisoria que separe perfectamente los dos colores; hay una gradación de matices, hay irregularidad en los rasgos, hay ondas, aguas, que sólo descubre quien está acostumbrado a desenvolver y contemplar los complicados y delicados pliegues del humano corazón. Y aun si bien se mira, el orgullo y la vanidad son una misma cosa en distintas formas, es un mismo fondo que ofrece diversos cambiantes según el modo con que le da la luz. Este fondo es la exageración del amor propio, el culto de sí mismo. El ídolo está cubierto con tupido velo o se presenta a los adoradores con faz atractiva y risueña; mas por esto no varía, es el hombre que se ha levantado a sí propio un altar en su corazón, y se tributa incienso, y desea que se lo tributen los demás.

§ 19.—Cuán general es dicha pasión

Puede asegurarse, sin temor de errar, que ésta es la pasión más general, la que admite menos excepciones, quizás ninguna, aparte de las almas privilegiadas sumergidas

en la purísima llama de un amor celeste. La soberbia ciega al ignorante como al sabio, al pobre como al rico, al débil como al poderoso, al desventurado como al feliz, a la infancia como a la vejez; domina al || libertino, no perdona al austero, campea en el gran mundo y penetra en el retiro de los claustros; rebosa en el semblante de la altiva señora, que reina en los salones por la nobleza de su linaje, por sus talentos y hermosura, pero se trasluce también en la tímida palabra de la humilde religiosa, que, salida de familia obscura, se ha encerrado en el monasterio, desconocida de los hombres, sin más porvenir en la tierra que una sepultura ignorada.

Encuéntranse personas exentas de liviandad, de codicia, de envidia, de odio, de espíritu de venganza; pero libre de esa exageración del amor propio, que, según es su forma, se llama orgullo o vanidad, no se halla casi nadie, bien podría decirse que nadie. El sabio se complace en la narración de los prodigios de su saber, el ignorante se saborea en sus necedades; el valiente cuenta sus hazañas, el galán sus aventuras; el avariento ensalza sus talentos económicos, el pródigo su generosidad; el ligero pondera su viveza, el tardío su aplomo; el libertino se envanece por sus desórdenes y el austero se deleita en que su semblante muestre a los hombres la mortificación y el ayuno.

Este es, sin duda, el defecto más general; ésta es la pasión más insaciable cuando se le da rienda suelta; la más insidiosa, más sagaz para sobreponerse cuando se la intenta sujetar. Si se la domina un tanto a fuerza de elevación de ideas, de seriedad de espíritu y firmeza de carácter, bien pronto trabaja por explotar esas nobles cualidades, dirigiendo el ánimo hacia la contemplación de ellas; y si se la resiste con el arma verdaderamente poderosa y única eficaz, que es la humildad cristiana, a esta misma procura envanecerla, poniéndola asechanzas || para hacerla perecer. Es un reptil que, si le arrojamos de nuestro pecho, se arrastra y enrosca a nuestros pies, y cuando pisamos un extremo de su flexible cuerpo se vuelve y nos hiere con emponzoñada picadura.

§ 20.—Necesidad de una lucha continua

Siendo ésta una de las miserias de la flaca humanidad, preciso es resignarse a luchar con ella toda la vida; pero es necesario tener siempre fija la vista sobre el mal, limitarle al menor círculo posible, y ya que no sea dado a nuestra debilidad el remediarlo del todo, al menos no dejarle que progrese, evitar que cause los estragos que acostumbra. El hombre que en este punto sabe dominarse a sí mismo tiene

mucho adelantado para conducirse bien; posee una cualidad rara que luego producirá sus buenos resultados, perfeccionando y madurando el juicio, haciendo adelantar en el conocimiento de las cosas y de los hombres y adquiriendo esa misma alabanza que tanto más se merece cuanto menos se busca.

Removido el óbice es más fácil entrar en el buen camino, y libre la vista de esa niebla que la ofusca no es tan peligroso extraviarse.

§ 21.—No es sólo la soberbia lo que nos induce a error al proponernos un fin

Para proponerse acertadamente un fin es necesario comprender perfectamente la posición del que le ha de || alcanzar. Y aquí repetiré lo que llevo indicado más arriba, y es que son muchos los hombres que marchan a la aventura, ya sea no fijándose en un fin bien determinado, ya no calculando la relación que éste tiene con los medios de que se puede disponer. En la vida privada como en la pública es tarea harto difícil el comprender bien la posición propia; el hombre se forma mil ilusiones, que le hacen equivocar sobre el alcance de sus fuerzas y la oportunidad de desplegarlas. Sucede con mucha frecuencia que la vanidad las exagera, pero como el corazón humano es un abismo de contradicciones, tampoco es raro el ver que la pusilanimidad las disminuye más de lo justo. Los hombres levantan con demasiada facilidad encumbradas torres de Babel, con la insensata esperanza de que la cima podrá tocar al cielo; pero también les acontece desistir, pusilánimes, hasta de la construcción de una modesta vivienda. Verdaderos niños que ora creen poder tocar al cielo con la mano en subiendo a una colina, ora toman por estrellas que brillan a inmensa distancia, en lo más elevado del firmamento, bajas y pasajeras exhalaciones de la atmósfera sublunar. Quizás se atreven a más de lo que pueden, pero a veces no pueden porque no se atreven.

¿Cuál será en estos casos el verdadero criterio? Pregunta a que es difícil contestar y sobre la cual sólo caben reflexiones muy vagas. El primer obstáculo que se encuentra es que el hombre se conoce poco a sí mismo, y entonces, ¿cómo sabrá lo que puede y lo que no puede? Se dirá que con la experiencia; es cierto; pero el mal está en que esa experiencia es larga y que a veces da su fruto cuando la vida toca a su término.

No digo que ese criterio sea imposible, muy al contrario, || en varias partes de esta misma obra indico los medios para adquirirle. Señalo la dificultad, pero no afirmo la

imposibilidad: la dificultad debe inspirarnos diligencia, mas no producirnos abatimiento.

§ 22.—Desarrollo de fuerzas latentes

Hay en el espíritu humano muchas fuerzas que permanecen en estado de *latentes* hasta que la ocasión las despierta y aviva; el que las posee no lo sospecha siquiera, quizás baja al sepulcro sin haber tenido conciencia de aquel precioso tesoro, sin que un rayo de luz reflejara en aquel diamante que hubiera podido embellecer la más esplendente diadema.

¡Cuántas veces una escena, una lectura, una palabra, una indicación remueve el fondo del alma y hace brotar de ella inspiraciones misteriosas! Fría, endurecida, inerte ahora, y un momento después surge de ella un raudal de fuego que nadie sospechara oculto en sus entrañas. ¿Qué ha sucedido? Se ha removido un pequeño obstáculo que impedía la comunicación con el aire libre; se ha presentado a la masa eléctrica un punto atrayente, y el flúido se ha comunicado y dilatado con la celeridad del pensamiento.

El espíritu se desenvuelve con el trato, con la lectura, con los viajes, con la presencia de grandes espectáculos, no tanto por lo que recibe de fuera como por lo que descubre dentro de sí. ¿Qué le importa el haber olvidado lo visto u oído o leído si se mantiene viva la facultad que el afortunado encuentro le revelara? El fuego prendió, || arde sin extinguirse, poco importa que se haya perdido la tea.

Las facultades intelectuales y morales se excitan también como las pasiones. A veces un corazón inexperto duerme tranquilamente el sueño de la inocencia: sus pensamientos son puros como los de un ángel, sus ilusiones cándidas como el copo de nieve que cubre de blanquísima alfombra la dilatada llanura; pasó un instante; se ha corrido un velo misterioso; el mundo de la inocencia y de la calma desapareció, y el horizonte se ha convertido en un mar de fuego y de borrascas. ¿Qué ha sucedido? Ha mediado una lectura, una conversación imprudente, la presencia de un objeto seductor. He aquí la historia del despertar de muchas facultades del alma. Criada para estar unida con el cuerpo con lazo incomprensible y para ponerse en relación con sus semejantes, tiene como ligadas algunas de sus facultades hasta que una impresión exterior viene a desenvolverlas.

Si supiéramos de qué disposiciones nos ha dotado el Autor de la naturaleza, no sería difícil ponerlas en acción, ofreciéndoles el objeto que más se les adapta, y que por lo

mismo las excita y desarrolla; pero como al encontrarse el hombre engolfado en la carrera de la vida, ya le es muchas veces imposible volver atrás, deshaciendo todo el camino que la educación y la profesión escogida o impuesta le han hecho andar, es necesario que acepte las cosas tales como son, aprovechándose de lo bueno y evitando lo malo en lo que le sea posible. ||

§ 23.—Al proponernos un fin debemos guardarnos de la presunción y de la excesiva desconfianza

Sea cual fuere su carrera, su posición en la sociedad, sus talentos, inclinaciones o índole, nunca el hombre debe prescindir de emplear su razón, ya sea para prefijarse con acierto el fin, ya para echar mano de los medios más a propósito para llegar a él.

El fin ha de ser proporcionado a los medios, y éstos son las fuerzas intelectuales, morales o físicas y demás recursos de que se puede disponer. Proponerse un blanco fuera del alcance es gastar inútilmente las fuerzas; así como es desperdiciarlas, exponiéndolas a disminuirse por falta de ejercicio, el no aspirar a lo que la razón y la experiencia dicen que se puede llegar.

§ 24.—La pereza

Si bien es cierto que la prudencia aconseja ser más bien desconfiado que presuntuoso, y que por lo mismo no conviene entregarse con facilidad a empresas arduas, también importa no olvidar que la resistencia a las sugestiones del orgullo o de la vanidad puede muy bien explotarla la pereza.

La soberbia es, sin duda, un mal consejero, no sólo por el objeto a que nos conduce, sino también por la dificultad que hay en guardarse de sus insidiosos amaños; || pero es seguro que poco falta si no encuentra en la pereza una digna competidora. El hombre ama las riquezas, la gloria, los placeres, pero también ama mucho el no hacer nada; esto es para él un verdadero goce, al que sacrifica a menudo su reputación y bienestar. Dios conocía bien la naturaleza humana, cuando la castigó con el trabajo; el comer el pan con el sudor de su rostro es para el hombre una pena continua y frecuentemente muy dura.

§ 25.—Una ventaja de la pereza sobre las demás pasiones

La pereza, es decir, la pasión de la inacción, tiene para triunfar una ventaja sobre las demás pasiones, y es el que

no exige nada; su objeto es una pura negación. Para conquistar un alto puesto es preciso mucha actividad, constancia, esfuerzos; para granjearse brillante nombradía es necesario presentar títulos que la merezcan, y éstos no se adquieren sin largas y penosas fatigas; para acumular riquezas es indispensable atinada combinación y perseverante trabajo; hasta los placeres más muelles no se disfrutan si no se anda en busca de ellos y no se emplean los medios conducentes. Todas las pasiones, para el logro de su objeto, exigen algo; sólo la pereza no exige nada. Mejor la contentáis sentado que en pie, mejor echado que sentado, mejor soñoliento que bien despierto. Parece ser la tendencia a la misma nada; la nada es al menos su solo límite; cuanto más se acerca a ella el perezoso, en su modo de ser, mejor está. ||

§ 26.—Origen de la pereza

El origen de la pereza se halla en nuestra misma organización y en el modo con que se ejercen nuestras funciones. En todo acto hay un gasto de fuerza; hay, pues, un principio de cansancio y, por consiguiente, de sufrimiento. Cuando la pérdida es insignificante, y sólo ha transcurrido el tiempo necesario para desplegar la acción de los órganos o miembros, no hay sufrimiento todavía y hasta puede sentirse placer; mas bien pronto la pérdida se hace sensible y el cansancio empieza. Por esta causa no hay perezoso que no emprenda repetidas veces y con gusto algunos trabajos, y quizás por la misma razón también, los más vivos no son los más laboriosos. La intensidad con que ponen en ejercicio sus fuerzas debe de excitar en ellos más pronto que en otros la sensación de cansancio, por cuyo motivo se acostumbrarán más fácilmente a mirar el trabajo con aversión.

§ 27.—Pereza del espíritu

Como el ejercicio de las facultades intelectuales y morales necesita la concomitancia de ciertas funciones orgánicas, la pereza tiene lugar en los actos del espíritu como en los del cuerpo. No es el espíritu quien se cansa, sino los órganos corporales que le sirven; pero el resultado viene a ser el mismo. Así es que hay a veces || una pereza de pensar y aun de querer tan poderosa como la de hacer cualquier trabajo corpóreo. Y es de notar que estas dos clases de pereza no siempre son simultáneas, pudiendo existir la una sin la otra. La experiencia atestigua que la fatiga puramente corporal o del sistema muscular no siempre pro-

duce postración intelectual y moral, y no es raro estar sumamente fatigado de cuerpo y sentir muy activas las facultades del espíritu. Al contrario, después de largos e intensos trabajos mentales, a veces se experimenta un verdadero placer en ejercitar las fuerzas físicas, cuando las intelectuales han llegado ya a un estado de completa postración. Estos fenómenos no son difíciles de explicar si se advierte que las alteraciones del sistema muscular distan mucho de guardar proporción con las del sistema nervioso.

§ 28.—Razones que confirman lo dicho sobre el origen de la pereza

En prueba de que la pereza es un instinto de precaución contra el sufrimiento que nace del ejercicio de las facultades, se puede observar: 1.º, que cuando este ejercicio produce placer, no sólo no hay repugnancia a la acción, sino que hay inclinación hacia ella; 2.º, que la repugnancia al trabajo es más poderosa antes de empezarle, porque entonces es necesario un esfuerzo para poner en acción los órganos o miembros; 3.º, que la repugnancia es nula cuando, desplegado ya el movimiento, no ha transcurrido aún el tiempo suficiente para hacer sentir el cansancio que nace del quebranto de las fuerzas; || 4.º, que la repugnancia renace y se aumenta a medida que este quebranto se verifica; 5.º, que los más vivos adolecen más de este mal porque experimentan antes el sufrimiento; 6.º, que los de índole versátil y ligera suelen tener el mismo defecto, por la sencilla razón de que, a más del esfuerzo que exige el trabajo, han menester otro para sujetarse a sí mismos, venciendo su propensión a variar de objeto.

§ 29.—La inconstancia. Su naturaleza y origen

La inconstancia, que en apariencia no es más que un exceso de actividad, pues que nos lleva continuamente a ocuparnos de cosas diferentes, no es más que la pereza bajo un velo hipócrita. El inconstante substituye un trabajo a otro, porque así se evita la molestia que experimenta con la necesidad de sujetar su atención y acción a un objeto determinado. Así es que todos los perezosos suelen ser grandes proyectistas, porque el excogitar proyectos es cosa que ofrece campo a vastas divagaciones que no exigen esfuerzo para sujetar el espíritu; también suelen ser amigos de emprender muchas cosas, sucesiva o simultáneamente, siempre con el bien entendido de no llevar a cabo ninguna.

§ 30.—Pruebas y aplicaciones

Vemos a cada paso hombres cuyos intereses y deberes reclaman ciertos trabajos no más pesados que los || que ellos mismos se imponen, y, no obstante, dejan aquéllos por éstos, sacrificando a su gusto el interés y el deber. Han de despachar un expediente, y le dejan intacto, a pesar de que no habían de emplear en él ni la mitad del tiempo que han gastado en correspondencias insignificantes. Han de avistarse con una persona para tratar un negocio: no lo hacen, y andan más camino y consumen más tiempo y más palabras hablando de cosas indiferentes. Han de acudir a una reunión donde se han de ventilar asuntos de intereses: no ignoran lo que se ha de tratar, y no habrían de hacer grande esfuerzo para enterarse de lo que ocurra y dar con acierto su dictamen; pues no importa, aquellas horas reclamadas por sus intereses las consumirán quizás disputando de política, de guerra, de ciencias, de literatura, de cualquier cosa, con tal que no sea aquello a que estén obligados. El pasear, el hablar, el disputar, son sin duda ejercicio de facultades del espíritu y del cuerpo; y, no obstante, en el mundo abundan los amigos de pasear, los habladores y disputadores, y escasean los verdaderamente laboriosos. Y esto ¿por qué? Porque el pasear y hablar y disputar son compatibles con la inconstancia, no exigen esfuerzo, consienten variedad continua, llevan consigo naturales alternativas de trabajo y descanso enteramente sujetas a la voluntad y al capricho.

§ 31.—El justo medio entre dichos extremos

Evitar la pusilanimidad sin fomentar la presunción, sostener y alentar la actividad sin inspirar vanidad, hacer sentir al espíritu sus fuerzas sin cegarle con el || orgullo, he aquí una tarea difícil en la dirección de los hombres, y más todavía en la dirección de sí mismo. Esto es lo que el Evangelio enseña, esto es lo que la razón aplaude y admira. Entre dichos escollos debemos caminar siempre, no con la esperanza de no dar jamás en ninguno de ellos, pero sí con la mira, con el deseo, y la esperanza también, de no estrellarnos hasta el punto de perecer.

La virtud es difícil, mas no imposible: el hombre no la alcanza aquí en la tierra sin mezcla de muchas debilidades que la deslustran; pero no carece de los medios suficientes para poseerla y perfeccionarla. La razón es un monarca condenado a luchar de continuo con las pasiones sublevadas;

pero Dios la ha provisto de lo necesario para pelear y vencer. Lucha terrible, lucha penosa, lucha llena de azares y peligros, mas por lo mismo tanto más digna de ser ansiada por las almas generosas.

En vano se intenta en nuestro siglo proclamar la omnipotencia de las pasiones y lo irresistible de su fuerza para triunfar de la razón; el alma humana, sublime destello de la divinidad, no ha sido abandonada por su Hacedor. No hay fuerzas que basten a apagar la antorcha de la moral ni en el individuo ni en la sociedad: en el individuo sobrevive a todos los crímenes, en la sociedad resplandece aun después de los mayores trastornos; en el individuo culpable reclama sus derechos con la voz del remordimiento, en la sociedad, por medio de elocuentes protestas y de ejemplos heroicos. ||

§ 32.—La moral es la mejor guía del entendimiento práctico

La mejor guía del entendimiento práctico es la moral. En el gobierno de las naciones, la política pequeña es la política de los intereses bastardos, de las intrigas, de la corrupción; la política grande es la política de la conveniencia pública, de la razón, del derecho. En la vida privada, la conducta pequeña es la de los manejos innobles, de las miras mezquinas, del vicio; la conducta grande es la que inspiran la generosidad y la virtud.

Lo recto y lo útil a veces parecen andar separados, pero no suelen estarlo sino por un corto trecho; llevan caminos opuestos en apariencia, y, sin embargo, el punto a que se dirigen es el mismo. Dios quiere por estos medios probar la fortaleza del hombre; y el premio de la constancia no siempre se hace esperar todo en la otra vida. Que si esto sucede una que otra vez, ¿es acaso ligera recompensa el descender al sepulcro con el alma tranquila, sin remordimiento, y con el corazón embriagado de esperanza?

No lo dudemos: el arte de gobernar no es más que la razón y la moral aplicadas al gobierno de las naciones; el arte de conducirse bien en la vida privada no es más que el Evangelio en práctica.

Ni la sociedad ni el individuo olvidan impunemente los eternos principios de la moral; cuando lo intentan por el aliciente del interés, tarde o temprano se pierden, perecen, en sus propias combinaciones. El interés que || se erigiera en ídolo se convierte en víctima. La experiencia de todos los días es una prueba de esta verdad; en la historia de todos los tiempos la vemos escrita con caracteres de sangre.

§ 33.—La armonía del universo defendida con el castigo

No hay falta sin castigo; el universo está sujeto a una ley de armonía; quien la perturba sufre. Al abuso de nuestras facultades físicas sucede el dolor; a los extravíos del espíritu siguen el pesar y el remordimiento. Quien busca con excesivo afán la gloria se atrae la burla; quien intenta exaltarse sobre los demás con orgullo destemplado provoca contra sí la indignación, la resistencia, el insulto, las humillaciones. El perezoso goza en su inacción, pero bien pronto su desidia disminuye sus recursos, y la precisión de atender a sus necesidades le obliga a un exceso de actividad y de trabajo. El pródigo disipa sus riquezas en los placeres y en la ostentación; pero no tarda en encontrar un vengador de sus desvaríos en la pobreza andrajosa y hambrienta, que le impone, en vez de goce, privaciones; en vez de lujosa ostentación, escasez vergonzosa. El avaro acumula tesoros temiendo la pobreza, y en medio de sus riquezas sufre los rigores de esa misma pobreza que tanto le espanta: él se condena a sí mismo a todos ellos, con su alimento limitado y grosero; su traje sucio y raído; su habitación pequeña, incómoda y desaseada. No aventura nada por no perder nada; desconfía hasta de las personas que || más le aman; en el silencio y tinieblas de la noche visita sus arcas enterradas en lugares misteriosos, para asegurarse que el tesoro está allí y aumentarle todavía más; y entre tanto le acecha uno de sus sirvientes o vecinos, y el tesoro con tanto afán acumulado, con tanta precaución escondido, desaparece.

En el trato, en la literatura, en las artes, el excesivo deseo de agradar produce desagrado; el afán por ofrecer cosas demasiado exquisitas fastidia; lo ridículo está junto a lo sublime; lo delicado no dista de lo empalagoso; el prurito de ofrecer cuadros simétricos suele conducir a contrastes disparatados.

En el gobierno de la sociedad el abuso del poder acarrea su ruina; el abuso de la libertad da origen a la esclavitud. El pueblo que quiere extender demasiado sus fronteras suele verse más estrechado de lo que exigen las naturales; el conquistador que se empeña en acumular coronas sobre su cabeza acaba por perderlas todas; quien no se satisface con el dominio de vastos imperios va a consumirse en una roca solitaria en la inmensidad del océano. De los que ambicionan el poder supremo, la mayor parte encuentran la proscripción o el cadalso. Codician el alcázar de un monarca y pierden el hogar doméstico; sueñan en un trono y encuentran un patíbulo.

§ 34.—Observaciones sobre las ventajas y desventajas de la virtud en los negocios

Dios no ha dejado indefensas sus leyes; a todas las ha escudado con el justo castigo, castigo que, por lo común, || se experimenta ya en esta vida. Por esta razón los cálculos basados sobre el interés en oposición con la moral están muy expuestos a salir fallidos, enredándose la inmoralidad en sus propios lazos. Mas no se crea que con esto quiera yo negar que el hombre virtuoso se halle muchas veces en posición sumamente desventajosa para competir con un adversario inmoral. No desconozco que en un caso dado tiene más probabilidad de alcanzar un fin el que puede emplear cualquier medio por no reparar en ninguno, como le sucede al hombre malo, y que no dejará de ser un obstáculo gravísimo el tener que valerse de muy pocos medios o quizás solamente de uno, como le acontece al virtuoso, a causa de que los inmorales son para él como si no existiesen; pero si bien esto es verdad considerando un negocio aislado, no lo es menos que, andando el tiempo, los inconvenientes de la virtud se compensan con las ventajas, así como las ventajas del vicio se compensan con los inconvenientes, y que en último resultado un hombre verdaderamente recto llegará a lograr el fruto de su rectitud alcanzando el fin que discretamente se proponga, y que el inmoral expiará tarde o temprano sus iniquidades, encontrando la perdición en la extremidad de sus malos y tortuosos caminos.

§ 35.—Defensa de la virtud contra una inculpación injusta

Los hombres virtuosos y desgraciados tienen cierta propensión a señalar sus virtudes como el origen de sus desgracias, pues que a esto los inclinan de consuno || el deseo de ostentar su virtud y el de ocultar sus imprudencias, que imprudencias muy grandes se cometen también con la intención más recta y más pura. La virtud no es responsable de los males acarreados por nuestra imprevisión o ligereza; pero el hombre suele achacárselos a ella con demasiada facilidad. «Mi buena fe me ha perdido», exclama el hombre honrado víctima de una impostura, cuando lo que le ha perdido no es su buena fe, sino su torpe confianza en quien le ofrecía demasiados motivos para prudentes sospechas. ¿Acaso los malos no son también con mucha frecuencia víctima de otros malos y los pérfidos de otros pérfidos? La virtud nos enseña el camino que debemos seguir, mas no se encarga de descubrirnos todos los lazos que en él podemos encontrar:

esto es obra de la penetración, de la previsión, del buen juicio, es decir, de un entendimiento claro y atinado. Con estas dotes no está reñida la virtud, mas no siempre las lleva por compañeras. Como fiel amiga de la humanidad se alberga sin repugnancia en el corazón de toda clase de hombres, ora brille en ellos esplendente y puro el sol de la inteligencia, ora esté obscurecido con espesa niebla.

§ 36.—Defensa de la sabiduría contra una inculpación infundada

Creen algunos que los grandes talentos y el mucho saber propenden de suyo al mal; esto es una especie de blasfemia contra la bondad del Criador. ¿La virtud necesita acaso las tinieblas? Los conocimientos y las virtudes || de la criatura, ¿no emanan acaso de un mismo origen, del piélago de luz y santidad que es Dios? Si la elevación de la inteligencia condujese al mal, la maldad de los seres estaría en proporción con su altura. ¿Adivináis la consecuencia? ¿Por qué no sacarla? La sabiduría infinita sería la maldad infinita, y heos aquí en el error de los maniqueos, encontrando en la extremidad de la escala de los seres un principio malo. Pero ¿qué digo? Peor fuera este error que el de Manes, pues que en él no se podría admitir un principio bueno. El genio del mal presidiría sin rival, enteramente solo, a los destinos del mundo; el rey del averno debiera colocar su trono de negra lava en las esplendentes regiones del empíreo.

No, no debe el hombre huir de la luz por temor de caer en el mal; la verdad no teme la luz, y el bien moral es una gran verdad. Cuando más ilustrado esté el entendimiento, mejor conocerá la inefable belleza de la virtud, y conociéndola mejor tendrá menos dificultades en practicarla. Rara vez hay mucha elevación en las ideas sin que de ella participen los sentimientos, y los sentimientos elevados o nacen de la misma virtud o son una disposición muy a propósito para alcanzarla.

Hasta hay en favor del talento y del saber una razón fundada en la naturaleza de las facultades del alma. Nadie ignora que por lo común el mucho desarrollo de la una es con algún perjuicio de la otra; por consiguiente, cuando en el hombre se desenvuelvan de una manera particular las facultades superiores, menguarán en su fuerza las pasiones groseras, origen de los vicios.

La historia del espíritu humano confirma esta verdad: generalmente hablando, los hombres de entendimiento || muy elevado no han sido perversos; muchos se han distin-

guido por sus eminentes virtudes; otros han sido débiles como hombres, mas no malvados; y si uno que otro ha llegado a este extremo, debe mirarse como excepción, no como regla.

¿Sabéis por qué un malvado de gran talento compromete, por decirlo así, la reputación de los demás, prestando ocasión a que de algunos casos particulares se saquen deducciones generales? Porque en un malvado de gran talento todos piensan, de un malvado necio nadie se acuerda, porque forman un vivo contraste la iniquidad y el gran saber, y este contraste hace más notable el extremo feo, por la misma razón que se repara más en la relajación de un sacerdote que en la de un seglar. Nadie nota una mancha más en un cristal muy sucio; pero en otro muy limpio y brillante se presenta desde luego a los ojos el más pequeño lunar.

§ 37.—Las pasiones son buenos instrumentos, pero malos consejeros

Ya vimos (c. XIX) cuán pernicioso era el influjo de las pasiones para impedirnos el conocimiento de la verdad, aun la especulativa; pero lo que allí se dijo en general tiene muchísima más aplicación en refiriéndose a la práctica. Cuando tratamos de ejecutar alguna cosa, las pasiones son a veces un auxiliar excelente; mas para prepararla en nuestro entendimiento son consejeros muy peligrosos.

El hombre sin pasiones sería frío, tendría algo de inerte, por carecer de uno de los principios más poderosos de acción que Dios ha concedido a la humana naturaleza; pero, en cambio, el hombre dominado por las pasiones es ciego y se abalanza a los objetos a la manera de los brutos.

Examinando atentamente el modo de obrar de nuestras facultades se echa de ver que la razón es a propósito para dirigir y las pasiones para ejecutar; y así es que aquélla atiende no sólo a lo presente, sino también a lo pasado y a lo venidero, cuando éstas miran el objeto sólo por lo que es en el momento actual y por el modo con que nos afecta. Y es que la razón, como verdadera directora, se hace cargo de todo lo que puede dañar o favorecer, no sólo ahora, sino también en el porvenir; pero las pasiones, como encargadas únicamente de ejecutar, sólo se cuidan del instante y de la impresión actuales. La razón no se para sólo en el placer, sino en la utilidad, en la moralidad, en el decoro; las pasiones prescinden del decoro, de la moralidad, de la utilidad, de todo lo que no sea la impresión agradable o ingrata que en el acto se experimenta.

§ 38.—La hipocresía de las pasiones

Cuando hablo de pasiones no me refiero únicamente a las inclinaciones fuertes, violentas, tempestuosas, que agitan nuestro corazón como los vientos el océano; trato también de aquellas más suaves, más espirituales, por decirlo así, porque al parecer están más cerca de las altas regiones del espíritu y suelen apellidarse *sentimientos.* || Las pasiones son las mismas, sólo varían por su forma, o más bien por la graduación de intensidad y por el modo de dirigirse a su objeto. Son entonces más delicadas, pero no menos temibles, pues que esa misma delicadeza contribuye a que con más facilidad nos seduzcan y extravíen.

Cuando la pasión se presenta en toda su deformidad y violencia, sacudiendo brutalmente el espíritu y empeñándose en arrastrarle por malos caminos, el espíritu se precave contra el adversario, se prepara a luchar, resultando tal vez que la misma impetuosidad del ataque provoca una heroica defensa. Pero si la pasión depone sus maneras violentas; si se despoja, por decirlo así, de sus groseras vestiduras, cubriéndose con el manto de la razón; si sus sugestiones se llaman conocimiento y sus inclinaciones voluntad, ilustrada, pero decidida, entonces toma por traición una plaza que no hubiera tomado por asalto.

§ 39.—Ejemplo. La venganza bajo dos formas

Un hombre que ha irrogado una ofensa está con una pretensión en cuyo éxito puede influir decisivamente el ofendido. Tan pronto como éste lo sabe recuerda la ofensa recibida, el resentimiento se despierta en su corazón, al resentimiento sucede la cólera, y la cólera engendra un vivo deseo de venganza. ¿Y por qué dejara de vengarse? ¿No se le ofrece ahora una excelente oportunidad? ¿No será para él un placer el presenciar la desesperación de su adversario, burlado en sus esperanzas || y quizás sumido en la obscuridad, en la desgracia, en la miseria? «Véngate, véngate, le dice en alta voz su corazón; véngate, y que él sepa que te has vengado; dáñale, ya que él te dañó; humíllale, ya que él te humilló; goza tú el cruel pero vivo placer de su desgracia, ya que él se gozó en la tuya. La víctima está en tus manos; no la sueltes; cébate en ella; sacia en ella tu sed de venganza. Tiene hijos y perecerán... no importa... que perezcan; tiene padres y morirán de pesar... no importa... que mueran; así será herido en más

puntos su infame corazón; así sangrará con más abundancia; así no habrá consuelo para él; así se llenará la medida de su aflicción; así derramarás en su villano pecho toda la hiel y amargura que él un día derramara en el tuyo. Véngate, véngate; ríete de una generosidad que él no practicó contigo; no tengas piedad de quien no la tuvo de ti; él es indigno de tus favores, indigno de compasión, indigno de perdón; véngate, véngate.»

Así habla el odio exaltado por la ira; pero este lenguaje es demasiado duro y cruel para no ofender a un corazón generoso. Tanta crueldad despierta un sentimiento contrario. «Este comportamiento sería innoble, sería infame, se dice el hombre a sí mismo; esto repugna hasta al amor propio. Pues ¿qué? ¿Yo he de gozarme en el abatimiento, en el perpetuo infortunio de una familia? ¿No sería para mí un remordimiento inextinguible la memoria de que con mis manejos he sumido en la miseria a sus hijos inocentes y hundido en el sepulcro a sus ancianos padres? Esto no lo puedo hacer; esto no lo haré; es más honroso no vengarme; sepa mi adversario que si él fué bajo, yo soy noble; si él fué inhumano, yo soy generoso; no quiero buscar otra venganza que la de triunfar de él a fuerza de generosidad; cuando su mirada se encuentre con mi mirada, sus ojos se abatirán, el rubor encenderá sus mejillas, su corazón sentirá un remordimiento y me hará justicia.»

El espíritu de venganza ha sucumbido por su imprudencia; lo quería todo, lo exigía todo, y con urgencia, con imperiosidad, sin consideraciones de ninguna clase; y el corazón se ha ofendido de semejante desmán; ha creído que se trataba de envilecerle, ha llamado en su auxilio a los sentimientos nobles, que han acudido presto y han decidido la victoria en favor de la razón. Otro quizás hubiera sido el resultado si el espíritu de venganza hubiese tomado otra forma menos dura, si cubriendo su faz con mentida máscara no hubiese mostrado sus facciones feroces. No debía dar destemplados gritos, aullidos horribles; era menester que, envuelto y replegado en el seno más oculto del corazón, hubiese destilado desde allí su veneno mortal. «Por cierto, debía decir, que el ofensor no es nada digno de obtener lo que pretende, y sólo por este motivo conviene oponerse a que lo obtenga. Hizo una injuria, es verdad; pero ahora no es ocasión de acordarse de ella. No ha de ser el resentimiento quien presida a tu conducta, sino la razón, el deseo de que una cosa de tanta entidad no vaya a parar a malas manos. El pretendiente no carece de algunas buenas disposiciones para el desempeño. ¿Por qué no hacerle esta justicia? Pero, en cambio, adolece de defectos imperdonables. La ofensa que te hizo a ti lo manifiesta bien; de ella no

debes acordarte para la venganza, pero sí para formar un juicio acertado. Sientes un secreto y vivo placer en contrariarle, en abatirle, en || perderle; mas este sentimiento no te domina, sólo te impulsa el deseo del bien; y en verdad que si no mediase otro motivo que el resentimiento, no pondrías ningún obstáculo a sus designios. Hasta quizás harías el sacrificio de favorecerle, y en verdad que sería doloroso, muy doloroso, pero quizás te resignarías a ello. Mas no te hallas en este caso; afortunadamente, la razón, la prudencia, la justicia están de acuerdo con las inclinaciones de tu corazón, y bien considerado, ni las atiendes siquiera; experimentas un placer en dañar a tu enemigo, mas este placer es una expansión natural que tú no alcanzas a destruir, pero que tienes bastante sujeta para no dejarla que te domine. No hay inconveniente, pues, en tomar las providencias oportunas. Lo que importa es proceder con calma, para que vean todos que no hay parcialidad, que no hay odio, que no hay espíritu de venganza, que usas de un derecho y hasta obedeces a un deber.» La venganza impetuosa, violenta, francamente injusta, no había podido alcanzar un triunfo que ha obtenido sin dificultad la venganza pacífica, insidiosa, disfrazada hipócritamente con el velo de la razón, de la justicia, del deber.

Por este motivo es tan temible la venganza cuando obra en nombre del celo por la justicia. Cuando el corazón poseído del odio llega a engañarse a sí mismo, creyendo obrar a impulsos del buen deseo, quizás de la misma caridad, se halla como sujeto a la fascinación de un reptil a quien no ve y cuya existencia ni aun sospecha. Entonces la envidia destroza las reputaciones más puras y esclarecidas, el rencor persigue inexorable, la venganza se goza en las convulsiones y congojas de la infortunada víctima, haciéndole agotar hasta las heces el dolor y la amargura. El insigne Protomártir brillaba || por sus eminentes virtudes y aterraba a los judíos con su elocuencia divina. ¿Qué nombre creéis que tomarán la envidia y la venganza, que les seca los corazones y hace rechinar sus dientes? ¿Creéis que se apellidarán con el nombre que les es propio? No, de ninguna manera. Aquellos hombres dan un grito como llenos de escándalo, se tapan los oídos y sacrifican al inocente diácono en nombre de Dios. El Salvador del mundo admira a cuantos le oyen, con la divina hermosura de su moral, con el maravilloso raudal de sabiduría y de amor que fluye de sus labios augustos; los pueblos se agolpan para verle, y El pasa haciendo bien; afable con los pequeños, compasivo con los desgraciados, indulgente con los culpables, derrama a manos llenas los tesoros de su omnipotencia y de su amor; sólo pronuncia palabras de dulzura y perdón; diríase que reserva

el lenguaje de una indignación santa y terrible para confundir a los hipócritas. Estos han encontrado en El una mirada majestuosa y severa, y ellos la han correspondido con una mirada de víbora. La envidia les destroza el corazón, sienten una abrasadora sed de venganza. Pero ¿obrarán, hablarán como vengativos? «No; este hombre es un blasfemo, dirán, seduce las turbas, es enemigo del César; la fidelidad, pues, la tranquilidad pública, la religión exigen que se le quite de en medio.» Y se aceptará la traición de un discípulo, y el inocente Cordero será llevado a los tribunales y será interrogado, y al responder palabras de verdad, el príncipe de los sacerdotes se sentirá devorado de celo y rasgará sus vestiduras, y dirá: «*Blasfemó*», y los circunstantes dirán: «Es reo de muerte.» ||

§ 40.—Precauciones

Jamás el hombre medita demasiado sobre los secretos de su corazón; jamás despliega demasiada vigilancia para guardar las mil puertas por donde se introduce la iniquidad; jamás se precave demasiado contra las innumerables asechanzas con que él se combate a sí propio. No son las pasiones tan temibles cuando se presentan como son en sí, dirigiéndose abiertamente a su objeto y atropellando con impetuosidad cuanto se les pone delante. En tal caso, por poco que se conserve en el espíritu el amor de la virtud, si el hombre no ha llegado todavía hasta el fondo de la corrupción o de la perversidad, siente levantarse en su alma un grito de espanto e indignación tan pronto como se le ofrece el vicio con su aspecto asqueroso. Pero ¿qué peligros no corre si, trocados los nombres y cambiados los trajes, todo se le ofrece disfrazado, trastornado? ¡Si sus ojos miran al través de engañosos prismas, que pintan con galanos colores y apacibles formas la negrura y la monstruosidad!

Los mayores peligros de un corazón puro no están en el brutal aliciente de las pasiones groseras, sino en aquellos sentimientos que encantan por su delicadeza y seducen con su ternura; el miedo no entra en las almas nobles sino con el dictado de prudencia; la codicia no se introduce en los pechos generosos sino con el título de economía previsora; el orgullo se cobija bajo la sombra del amor de la propia dignidad y del respeto debido a la posición que se ocupa; la vanidad se proporciona sus || pequeños goces, engañando al vanidoso con la urgente necesidad de conocer el juicio de los demás para aprovecharse de la crítica; la venganza se disfraza con el manto de la justicia; el furor se apellida santa indignación; la pereza invoca en su auxilio

la necesidad del descanso, y la roedora envidia, al destrozar reputaciones, al empeñarse en ofuscar con su aliento impuro los resplandores de un mérito eminente, habla de amor a la verdad, de imparcialidad, de lo mucho que conviene precaverse contra una admiración ignorante o un entusiasmo infantil.

§ 41.—Hipocresía del hombre consigo mismo

El hombre emplea la hipocresía para engañarse a sí mismo acaso más que para engañar a los otros. Rara vez se da a sí propio exacta cuenta del móvil de sus acciones, y por esto, aun en las virtudes más acendradas, hay algo de escoria. El oro enteramente puro no se obtiene sino con el crisol de un perfecto amor divino, y este amor, en toda su perfección, está reservado para las regiones celestiales. Mientras vivimos aquí en la tierra llevamos en nuestro corazón un germen maligno que o mata, o enflaquece, o deslustra las acciones virtuosas, y no es poco si se llega a evitar que ese germen se desarrolle y nos pierda. Pero, a pesar de tamaña debilidad, no deja de brillar en el fondo de nuestra alma aquella luz inextinguible encendida en ella por la mano del Criador, y esa luz nos hace distinguir entre el bien y el mal, sirviéndonos de guía en nuestros pasos y de remordimiento || en nuestros extravíos. Por esta causa nos esforzamos a engañarnos a nosotros mismos para no ponernos en contradicción demasiado patente con el dictamen de la conciencia; nos tapamos los oídos para no oír lo que ella nos dice, cerramos los ojos para no ver lo que ella nos muestra, procuramos hacernos la ilusión de que el principio que nos inculca no es aplicable al caso presente. Para esto sirven lastimosamente las pasiones, sugiriéndonos insidiosamente discursos sofísticos. Cuéstale mucho al hombre parecer malo ni aun a sus propios ojos; no se atreve, se hace hipócrita.

§ 42.—El conocimiento de sí mismo

El defecto indicado en el párrafo anterior tiene diferente carácter en las diferentes personas, por cuyo motivo conviene sobremanera no perder jamás de vista aquella regla de los antiguos, tan profundamente sabia: «Conócete a ti mismo.» *Nosce te ipsum*. Si bien hay ciertas cualidades comunes a todos los hombres, éstas toman un carácter particular en cada uno de ellos; cada cual tiene, por decirlo así, un resorte que conviene conocer y saber manejar. Este resorte es necesario descubrir cuál es en los demás, para acer-

tar a conducirse bien con ellos; pero es más necesario todavía descubrirle cada cual en sí mismo. Porque allí suele estar el secreto de las grandes cosas, así buenas como malas, a causa de que ese resorte no es más que una propensión fuerte, que llega a dominar a los demás, subordinándolas todas a un objeto. De esta pasión dominante se resienten todas || las otras; ella se mezcla en todos los actos de la vida; ella constituye lo que se llama carácter.

§ 43.—El hombre huye de sí mismo

Si no tuviésemos la funesta inclinación de huir de nosotros mismos, si la contemplación de nuestro interior no nos repugnase en tal grado, no nos sería difícil descubrir cuál es la pasión que en nosotros predomina. Desgraciadamente, de nadie huímos tanto como de nosotros mismos, nada estudiamos menos que lo que tenemos más inmediato y que más nos interesa. La generalidad de los hombres descienden al sepulcro, no sólo sin haberse conocido a sí propios, sino también sin haberlo intentado. Debiéramos tener continuamente la vista fija sobre nuestro corazón para conocer sus inclinaciones, penetrar sus secretos, refrenar sus ímpetus, corregir sus vicios, evitar sus extravíos; debiéramos vivir con esa vida íntima en que el hombre se da cuenta de sus pensamientos y afectos. y no se pone en relación con los objetos exteriores sino después de haber consultado su razón y dado a su voluntad la dirección conveniente. Mas esto no se hace; el hombre se abalanza, se pega a los objetos que le incitan, viviendo tan sólo con esa vida exterior que no le deja tiempo para pensar en sí mismo. Vense entendimientos claros, corazones bellísimos, que no guardan para sí ninguna de las preciosidades con que los ha enriquecido el Criador; que derraman, por decirlo así, en calles y plazas el aroma exquisito que, guardado en el fondo de su interior, podría servirles de confortación y regalo. ||

Se refiere de Pascal que, habiéndose dedicado con grande ahinco a las matemáticas y ciencias naturales, se cansó de dicho estudio a causa de hallar pocas personas con quienes poder conversar sobre el objeto de sus ocupaciones favoritas. Deseoso de encontrar una materia que no tuviera este inconveniente, se dedicó al estudio del hombre, pero bien pronto conoció por experiencia que los que se ocupaban de estudiar al hombre eran todavía en menor número que los aficionados a las matemáticas. Esto se verifica ahora como en tiempo de Pascal; basta observar al común de los hombres para echar de ver cuán pocos son los que gustan de semejante tarea, mayormente tratándose de sí mismos.

§ 44.—Buenos resultados del reflexionar sobre las pasiones

Cuando se ha adquirido el hábito de reflexionar sobre las inclinaciones propias, distinguiendo el carácter y la intensidad de cada una de ellas, aun cuando arrastren una que otra vez al espíritu, no lo hacen sin que éste conozca la violencia. Ciegan quizás el entendimiento, pero esta ceguera no se oculta del todo al que la padece; se dice a sí mismo: «Crees que ves, mas en realidad no ves; estás ciego.» Pero si el hombre no fija nunca su mirada en su interior, si obra según le impelen las pasiones, sin cuidarse de averiguar de dónde nace el impulso, para él llegan a ser una misma cosa pasión y voluntad, dictamen del entendimiento e instinto de las pasiones. Así la razón no es señora, sino esclava; en vez || de dirigir, moderar y corregir con sus consejos y mandatos las inclinaciones del corazón, se ve reducida a vil instrumento de ellas y obligada a emplear todos los recursos de su sagacidad para proporcionarles goces que las satisfagan.

§ 45.—Sabiduría de la religión cristiana en la dirección de la conducta

La religión cristiana, al llevarnos a esa vida moral, íntima, reflexiva sobre nuestras inclinaciones, ha hecho una obra altamente conforme a la más sana filosofía y que descubre un profundo conocimiento del corazón humano. La experiencia enseña que lo que le falta al hombre para obrar bien no es conocimiento especulativo y general, sino práctico, detallado, con aplicación a todos los actos de la vida. ¿Quién no sabe y repite mil veces que las pasiones nos extravían y nos pierden? La dificultad no está en eso, sino en saber cuál es la pasión que influye en este o aquel caso, cuál es la que por lo común predomina en las acciones, bajo qué forma, bajo qué disfraz se presenta al espíritu, y de qué modo se deben rechazar sus ataques o precaver sus estratagemas. Y todo esto no como quiera, sino con un conocimiento claro, vivo, y que, por tanto, se ofrezca naturalmente al entendimiento, siempre que se haya de tomar alguna resolución, aun en los negocios más comunes.

La diferencia que en las ciencias especulativas media entre un hombre vulgar y otro sobresaliente no consiste a menudo sino en que éste conoce con claridad, || distinción y exactitud lo que aquél sólo conoce de una manera inexacta, confusa y obscura; no consiste en el número de las ideas, sino en la calidad; nada dice éste sobre un punto de

que también no tenga noticia aquél; ambos miran el mismo objeto, sólo que la vista del uno es mucho más perfecta que la del otro. Lo propio sucede en lo relativo a la práctica. Hombres profundamente inmorales hablarán de la moral, de tal suerte que manifiesten no desconocer sus reglas; pero estas reglas las saben ellos en general, sin haberse cuidado de hacer aplicaciones, sin haber reparado en los obstáculos que impiden el ponerlas en planta en tal o cual ocasión, sin que se les ocurran de una manera clara y viva cuando se ofrece oportunidad de hacer uso de ellas. Quien está en posesión de su entendimiento, de la voluntad, del hombre entero son las pasiones; esas reglas morales las conservan, por decirlo así, archivadas en lo más recóndito de su conciencia; ni aun gustan de mirarlas como objeto de curiosidad, temerosos de encontrar en ellas el gusano del remordimiento. Por el contrario, cuando la virtud está arraigada en el alma, las reglas morales llegan a ser una idea familiar que acompaña todos los pensamientos y acciones, que se aviva y se agita al menor peligro, que impera y apremia antes de obrar, que remuerde incesantemente si se la ha desatendido. La virtud causa esa continua presencia intelectual de las reglas morales, y esta presencia a su vez contribuye a fortalecer la virtud; así es que la religión no cesa de inculcarlas, segura de que son preciosa semilla que tarde o temprano dará algún fruto. ||

§ 46.—Los sentimientos morales auxilian la virtud

En ayuda de las ideas morales vienen los sentimientos, que también los hay muy morales y poderosos y bellísimos, porque Dios, al permitir que sacudan y conturben nuestro espíritu violentas y aciagas tempestades, también ha querido proporcionarnos el blando mecimiento de céfiros apacibles. El hábito de atender a las reglas morales y de obedecer sus prescripciones desenvuelve y aviva estos sentimientos, y entonces el hombre, para seguir el camino de la virtud, combate las inclinaciones malas con las inclinaciones buenas; las luchas no son de tanto peligro y sobre todo no son tan dolorosas, porque un sentimiento lucha con otro sentimiento, lo que se padece con el sacrificio del uno se compensa con el placer causado por el triunfo del otro, y no hay aquellos sufrimientos desgarradores que se experimentan cuando la razón pelea con el corazón enteramente sola.

Ese desarrollo de los sentimientos morales, ese llamar en auxilio de la virtud las mismas pasiones, es un recurso poderoso para obrar bien e ilustrar el entendimiento cuan-

do le ofuscan otras pasiones. Hay en esta oposición mucha variedad de combinaciones que dan excelentes resultados. El amor de los placeres se neutraliza con el amor de la propia dignidad; el exceso del orgullo se templa con el temor de hacerse aborrecible; la vanidad se modera por el miedo al ridículo; la pereza se estimula con el deseo de la gloria; la ira se enfrena || por no parecer descompuesto; la sed de venganza se mitiga o extingue con la dicha y la honra que resultan de ser generoso. Con esta combinación, con la sagaz oposición de los sentimientos buenos a los sentimientos malos, se debilitan suave y eficazmente muchos de los gérmenes de mal que abriga el corazón humano, y el hombre es virtuoso sin dejar de ser sensible.

§ 47.—Una regla para los juicios prácticos

Conocido el principal resorte del propio corazón, y desarrollados tanto como sea posible los sentimientos generosos y morales, es necesario saber cómo se ha de dirigir el entendimiento para que acierte en sus juicios prácticos.

La primera regla que se ha de tener presente es no juzgar ni deliberar con respecto a ningún objeto mientras el espíritu está bajo la influencia de una pasión relativa al mismo objeto. ¡Cuán ofensivo no parece un hecho, una palabra, un gesto que acaba de irritar! «La intención del ofensor, se dice a sí mismo el ofendido, no podía ser más maligna; se ha propuesto no sólo dañar, sino ultrajar; los circunstantes deben de estar escandalizados; si no se tomase una pronta y completa venganza, la sonrisa burlona que asomaba a los labios de todos se convertiría irremisiblemente en profundo desprecio por quien ha tolerado que de tal modo se le cubriera de afrentosa ignominia. Es preciso no ser descompuesto, es verdad; pero ¿hay acaso mayor descompostura que el abandono del honor? Es necesario tener prudencia; || pero esta prudencia, ¿debe llegar hasta el punto de dejarse pisotear por cualquiera?» ¿Quién hace este discurso? ¿Es la razón? No, ciertamente; es la ira. «Pero la ira, se dirá, no discurre tanto.» Sí discurre, porque toma a su servicio el entendimiento y éste le proporciona todo lo que necesita. Y en este servicio no deja de auxiliarle a su vez la misma ira, porque las pasiones en sus momentos de exaltación fecundizan admirablemente el ingenio con las inspiraciones que les convienen.

¿Queremos una prueba de que quien así discurría y hablaba no era la razón, sino la ira? Hela aquí evidente. Si en lo que piensa el hombre encolerizado hubiese algo de verdad, no la desconocerían del todo los circunstantes. Tampo-

co carecen ellos de sentimientos de honor, también estiman en mucho su propia dignidad, saben distinguir entre una palabra dicha con designio de zaherir y otra escapada sin intención ofensiva; y, sin embargo, ellos no ven nada de lo que el encolerizado ve con tanta claridad; y si se sonríen, esa sonrisa es causada no por la humillación que él se imagina haber sufrido, sino por esa terrible explosión de furor que no tiene motivo alguno. Más todavía: no es necesario acudir a los circunstantes para encontrar la verdad; basta apelar al mismo encolerizado cuando haya desaparecido la ira. ¿Juzgará entonces como ahora? Es bien seguro que no; él será tal vez el primero que se reirá de su enojo y que pedirá se le disimule su arrebato. ||

§ 48.—Otra regla

De estas observaciones nace otra regla, y es que al sentirnos bajo la influencia de una pasión hemos de hacer un esfuerzo para suponernos, por un momento siquiera, en el estado en que su influencia no exista. Una reflexión semejante, por más rápida que sea, contribuye mucho a calmar la pasión y a excitar en el ánimo ideas diferentes de las sugeridas por la inclinación ciega. La fuerza de las pasiones se quebranta desde el momento que se encuentra en oposición con un pensamiento que se agita en la cabeza; el secreto de su victoria suele consistir en apagar todos los contrarios a ellas y avivar los favorables. Pero tan pronto como la atención se ha dirigido hacia otro orden de ideas viene la comparación y, por consiguiente, cesa el exclusivismo. Entre tanto se desenvuelven otras fuerzas intelectuales y morales no subordinadas a la pasión, y ésta pierde de su primitiva energía por haber de compartir con otras facultades la vida que antes disfrutara sola.

Aconseja estos medios no sólo la experiencia de su buen resultado, sino también una razón fundada en la naturaleza de nuestra organización. Las facultades intelectuales y morales nunca se ejercitan sin que funcionen algunos de los órganos materiales. Ahora bien: entre los órganos corpóreos está distribuída una cierta cantidad de fuerzas vitales de que disfrutan alternativamente en mayor o menor proporción, y, por consiguiente, con decremento en los unos cuando hay incremento en los || otros. De lo que resulta que ha de producir un efecto saludable al esforzarse en poner en acción los órganos de la inteligencia en contraposición con los de las pasiones, y que la energía de éstas ha de menguar a medida que ejerzan sus funciones los órganos de la inteligencia.

Pero es de advertir que este fenómeno se verificará dirigiendo la atención de la inteligencia en un sentido contrario al de las pasiones, lo que se obtiene trasladándola por un momento al orden de ideas que tendrá cuando no esté bajo un influjo apasionado; pues que si, por el contrario, la inteligencia se dirige a favorecer la pasión, entonces ésta se fomenta más y más con el auxilio, y lo que pudiese perder en energía, por decirlo así, puramente orgánica, lo recobra en energía moral, en la mayor abundancia de recursos para alcanzar el objeto, y en esa especie de *bill* de indemnidad con que se cree libre de acusaciones, cuando ve que el entendimiento, lejos de combatirla, la apoya.

Este trabajo sobre las pasiones no es una mera teoría; cualquiera puede convencerse por sí mismo de que es muy practicable y de que se sienten sus buenos efectos tan pronto como se le aplica. Es verdad que no siempre se acierta en el medio más a propósito para ahogar, templar o dirigir la pasión levantada, o que, aun encontrado, no se le emplea como es debido; pero la sola costumbre de buscarle basta para que el hombre esté más sobre sí, no se abandone con demasiada facilidad a los primeros movimientos y tenga en sus juicios prácticos un criterio que falta a los que proceden de otra manera. ||

§ 49.—El hombre riéndose de sí mismo

Cuando el hombre se acostumbra a observar mucho sus pasiones, hasta llega a emplear en su interior el ridículo contra sí mismo; el ridículo, esa sal que se encuentra en el corazón y en el labio de los mortales como uno de tantos preservativos contra la corrupción intelectual y moral; el ridículo, que no sólo se emplea con fruto contra los demás, sino también contra nosotros mismos, viendo nuestros defectos por el lado que se prestan a la sátira. El hombre se dice entonces a sí propio lo que decirle pudieran los demás; asiste a la escena que se representaría si el lance cayera en manos de un adversario de chiste y buen humor. Que contra otro se emplea también en cierto modo la sátira cuando la empleamos contra nosotros mismos, porque, si bien se observa, hay en nuestro interior dos hombres que disputan, que luchan, que no están nunca en paz, y así como el hombre inteligente, moral, previsor, emplea contra el torpe, el inmoral, el ciego, la firmeza de la voluntad y el imperio de la razón, así también a veces le combate y le humilla con los punzantes dardos de la sátira. Sátira que puede ser tanto más graciosa y libre cuanto carece de testigos, no hiere la reputación, nada hace perder en la opi-

nión de los demás, pues que no llega a ser expresada con palabras, y la sonrisa burlona que hace asomar a los labios se extingue en el momento de nacer.

Un pensamiento de esta clase, ocurriendo en la agitación causada por las pasiones, produce un efecto semejante || al de una palabra juiciosa, incisiva y penetrante lanzada en medio de una asamblea turbulenta. ¡Cuántas veces se nota que una mirada expresiva cambia el estado del espíritu de uno de los circunstantes, moderando o ahogando una pasión enardecida! ¿Y qué ha expresado aquella mirada? Nada más que un recuerdo del decoro, una consideración al lugar o a las personas, una reconvención amistosa, una delicada ironía; nada más que una apelación al buen sentido del mismo que era juguete de la pasión, y esto ha sido suficiente para que la pasión se amortiguase. El efecto que otro nos produce, ¿por qué no podríamos producírnoslo nosotros mismos, si no con igualdad, al menos con aproximación?

§ 50.—Perpetua niñez del hombre

Poco basta para extraviar al hombre, pero tampoco se necesita mucho para corregirle algunos defectos. Es más débil que malo, dista mucho de aquella terquedad satánica que no se aparta jamás del mal una vez abrazado; por el contrario, tanto el bien como el mal los abraza y los abandona con suma facilidad. Es niño hasta la vejez, preséntase a los demás con toda la seriedad posible, mas en el fondo se encuentra a sí propio pueril en muchas cosas y se avergüenza. Se ha dicho que ningún grande hombre le parecía grande a su ayuda de cámara; esto encierra mucha verdad. Y es que visto el hombre de cerca se descubren las pequeñeces que le rebajan. Pero más cosas sabe él de sí mismo que su ayuda de cámara, y por esto es todavía menos grande a sus propios ojos; || por esto, aun en sus mejores años, necesita cubrir con un velo la puerilidad que se abriga en su corazón.

Los niños ríen y juguetean y retozan, y luego gimen y rabian y lloran, sin saber muchas veces por qué. ¿No hace lo mismo a su modo el adulto? Los niños ceden a un impulso de su organización, al buen o mal estado de su salud, a la disposición atmosférica que los afecta agradable o desagradablemente; en desapareciendo estas causas se cambia el estado de sus espíritus: no se acuerdan del momento anterior ni piensan en el venidero; sólo se rigen por la impresión que actualmente experimentan. ¿No hace esto mismo millares de veces el hombre más serio, más grave y sesudo?

§ 51.—Mudanza de don Nicasio en breves horas

Don Nicasio es un varón de edad provecta, de juicio sosegado y maduro, lleno de conocimientos, de experiencia y que rara vez se deja llevar de la impresión del momento. Todo lo pesa en la balanza de una sana razón, y en este peso no consiente que influyan por un adarme las pasiones de ningún género. Se le habla de una empresa de mucha gravedad para la cual se cuenta con su práctica de mundo y su inteligencia particular en aquella clase de negocios. Don Nicasio está a disposición del proponente; no tiene ninguna dificultad en entrar de lleno en la empresa y hasta en comprometer en ella una parte de su fortuna. Está bien seguro de no perderla; si hay obstáculos, no le dan cuidado, él sabe el modo de removerlos; si hay rivales poderosos, a don || Nicasio no le hacen mella. Otras hazañas de más monta ha llevado a cabo; negocios mucho más espinosos ha tenido que manejar; más poderosos rivales ha tenido que vencer. Embebido en la idea que le halaga, se expresa con facilidad y rapidez, gesticula con viveza, su mirada es sumamente expresiva, su fisonomía juvenil, diríase que ha vuelto a sus veinticinco abriles, si algunas canas, asomando por un lado del postizo, no revelasen traidoramente los trofeos de los años.

El negocio está concluído; faltan algunos pormenores; quedáis emplazado para redondearlos en otra entrevista. ¿Mañana? No, señor, nada de dilaciones, no las consiente la actividad de don Nicasio; es preciso acabar con todo hoy mismo por la tarde. Don Nicasio se ha retirado a su casa, y ni en su persona, ni en su familia, ni en ninguna de sus cosas ha ocurrido ningún accidente desagradable.

Es la hora señalada, acudís con puntualidad y os halláis en presencia del héroe de la mañana. Don Nicasio está algo descompuesto en su vestido merced a un calor que le ahoga. Medio tendido en el sofá, os devuelve el saludo con un esfuerzo afectuoso, pero con evidentes señales de fastidiosa lasitud.

—Vamos a ver, señor don Nicasio, si quedamos convenidos definitivamente.

—Tiempo tenemos de hablar...—contesta don Nicasio, y su fisonomía se contrae con muestras de tedio.

—Como usted me ha citado para esta tarde...

—Sí, pero...

—Como usted guste.

—Ya se ve; pero es menester pensarlo mucho; ¡qué sé yo!... ||

—Lo que es dificultades conozco que hay; sólo que vién-

dole a usted tan animoso esta mañana, lo confieso, todo se me hacía ya camino llano.

—Animoso, sí... lo estoy aún...; pero, sin embargo, sin embargo, conviene no llevar demasiada prisa... En fin, ya hablaremos—añade con expresión de quien desea que no le comprometan.

Don Nicasio es otro, expresa lo que siente, nada de la audacia, de la actividad de la mañana; nada de los proyectos tan fáciles de ejecutar; entonces los obstáculos importaban poco, ahora son casi insuperables; los rivales no significaban nada, ahora son invencibles. ¿Qué ha sucedido? ¿Le han dado a don Nicasio otras noticias? No ha visto a nadie. ¿Ha meditado sobre el negocio? No se había acordado más de él. ¿Qué ha sucedido, pues, para causar tamaña revolución en su espíritu, alterando su modo de ver las cosas y quebrantando tan lastimosamente sus ímpetus juveniles? Nada, la explicación del fenómeno es muy sencilla; no busquéis grandes causas, son muy pequeñas. En primer lugar, ahora hace un calor atroz, lo que por cierto dista mucho del oreo de una fresca brisa, como sucedía por la mañana; don Nicasio está sumamente abatido, la hora es pesada, el cielo se encapota y parece amenazar tempestad. La comida era, además, algo indigesta; el sueño de la siesta ha sido demasiado breve y no sin alguna pesadilla. ¿Se quiere más? ¿No son estos motivos bastante poderosos para trastornar el espíritu de un hombre grave y modificar sus opiniones? A pesar de todas las citas, ¿quién os ha llevado a su casa bajo una constelación tan infausta?

Tal es el hombre; la menor cosa le desconcierta, le hace otro. Unido su espíritu a un cuerpo sujeto a mil impresiones diferentes, que se suceden con tanta rapidez y se reciben con igual facilidad que los movimientos de la hoja de un árbol, participa en cierto modo de esa inconstancia y variedad, trasladando con harta frecuencia a los objetos las mudanzas que sólo él ha experimentado.

§ 52.—Los sentimientos por sí solos son mala regla de conducta

Lo dicho manifiesta la imposibilidad de dirigir la conducta del hombre por solo el sentimiento, y la literatura de nuestra época, que tan poco se ocupa de comunicar ideas de razón y de moral, y que al parecer no se propone sino excitar sentimientos, olvida la naturaleza del hombre y causa un mal de inmensa trascendencia.

El entregar al hombre a merced del solo sentimiento es arrojar un navío sin piloto en medio de las olas. Esto equi-

vale a proclamar la infalibilidad de las pasiones, a decir: «Obra siempre por instinto, obedeciendo ciegamente a todos los movimientos de tu corazón.» Esto equivale a despojar al hombre de su entendimiento, de su libre albedrío, a convertirle en simple instrumento de sensibilidad.

Se ha dicho que los grandes pensamientos salen del corazón; también pudiera añadirse que del corazón salen grandes errores, grandes delirios, grandes extravagancias, grandes crímenes. Del corazón sale todo; es un arpa soberbia que despide toda clase de sonidos, desde || el horrendo estrépito de las cavernas infernales hasta la más delicada armonía de las regiones celestes.

El hombre que no tiene más guía que su corazón es el juguete de mil inclinaciones diversas y a menudo contradictorias: una ligerísima pluma en medio de una campiña donde reinan los vientos no lleva las direcciones más variadas e irregulares. ¿Quién es capaz de contar ni clasificar la infinidad de sentimientos que se suceden en nuestro pecho en brevísimas horas? ¿Quién no ha reparado en la asombrosa facilidad con que se pasa de la viva afición a un trabajo, a una repugnancia casi insuperable? ¿Quién no ha sentido simpatía o antipatía a la simple presencia de una persona, sin que pueda señalarse ninguna razón de ello y sin que los hechos ofrezcan en lo sucesivo motivo alguno que justifique aquella impresión? ¿Quién no se ha admirado repetidas veces de encontrarse transformado en pocos instantes, pasando del brío al abatimiento, de la osadía a la timidez, o viceversa, sin que hubiese mediado ninguna causa ostensible? ¿Quién ignora las mudanzas que los sentimientos sufren con la edad, con la diferencia de estado, de posición social, de relaciones familiares, de salud, de clima, de estación, de atmósfera? Todo cuanto afecta nuestras ideas, nuestros sentidos, nuestro cuerpo, de cualquier modo que sea, todo modifica nuestros sentimientos, y de aquí la asombrosa inconstancia que se nota en los que se abandonan a todos los impulsos de las pasiones; de aquí esa volubilidad de las organizaciones demasiado sensibles, si no han hecho grandes esfuerzos para dominarse.

Las pasiones han sido dadas al hombre como medios para despertarle y ponerle en movimiento, como instrumentos || para servirle en sus acciones; mas no como directores de su espíritu, no como guías de su conducta. Se dice a veces que el corazón no engaña. ¡Lamentable error! ¿Qué es nuestra vida sino un tejido de ilusiones con que el corazón nos engaña? Si alguna vez acertamos, entregándonos ciegamente a lo que él nos inspira, ¡cuántas y cuántas nos hace extraviar! ¿Sabéis por qué se atribuye al corazón ese acierto instintivo? Porque nos llama extremadamente la atención

uno de sus aciertos, cuando nos consta que son tantos sus desaciertos; porque nos causa extraña sorpresa el verle adivinar en medio de su ceguera, cuando son tantas las veces que le encontramos desatinado. Por esto recordamos su acierto excepcional, en gracia de éste le perdonamos todos sus yerros y le honramos con una previsión y un tino que no posee ni puede poseer.

El fundar la moral sobre el sentimiento es destruirla; el arreglar su conducta a las inspiraciones del sentimiento es condenarse a no seguir ninguna fija y a tenerla frecuentemente muy inmoral y funesta. La tendencia de la literatura que actualmente está en boga en Francia, y que desgraciadamente se introduce también en nuestra España, es divinizar las pasiones, y las pasiones divinizadas son extravagancia, inmoralidad, corrupción, crimen.

§ 53.—No impresiones sensibles, sino moral y razón

La conducta del hombre, así con respecto a lo moral como a lo útil, no debe gobernarse por impresiones, || sino por reglas constantes; en lo moral, por las máximas de eterna verdad; en lo útil, por los consejos de la sana razón. El hombre no es un Dios en quien todo se santifique por sólo hallarse en él; las impresiones que recibe son modificaciones de su naturaleza que en nada alteran las leyes eternas; una cosa justa no pierde la justicia por serle desagradable; una cosa injusta, por serle agradable, no se lava de la injusticia. El enemigo implacable que hunde el puñal vengador en las entrañas de su víctima siente en su corazón un placer feroz, y su acción no deja de ser un crimen; la hermana de la Caridad que asiste al enfermo, que le alivia y consuela, sufre más de una vez tormentos atroces, mas por esto su acción no deja de ser heroicamente virtuosa.

Prescindiendo de lo moral y atendiendo a lo útil, es necesario tratar las cosas con arreglo a lo que son, no a lo que nos afectan; la verdad no está esencialmente en nuestras impresiones, sino en los objetos; cuando aquéllas nos ponen en desacuerdo con éstos nos extravían. El mundo real no es el mundo de los poetas y novelistas; es preciso considerarle y tratarle tal como es en sí; no sentimental, no fantástico, no soñador, sino positivo, práctico, prosaico.

§ 54.—Un sentimiento bueno la exageración le hace malo

La religión no sofoca los sentimientos, sólo los modera y los dirige; la prudencia no desecha el auxilio de las pa-

siones templadas, sólo se guarda de su predominio. || La armonía no se ha de producir en el hombre con el simultáneo desarrollo de las pasiones, sino con su represión: el contrapeso de las que se dejen funcionando no son sólo las otras pasiones, sino principalmente la razón y la moral. La oposición misma de las inclinaciones buenas a las malas deja de ser saludable cuando en ella no preside como señora la razón, porque las inclinaciones buenas no son buenas sino en cuanto la razón las dirige y modera; abandonadas a sí mismas, se exageran, se hacen malas.

Un valiente está encargado de un puesto peligroso: el riesgo crece por momentos; a su alrededor van cayendo sus camaradas; los enemigos se aproximan cada vez más; apenas hay esperanza de sostenerse, y la orden para retirarse no llega. El desaliento entra por un instante en el corazón del valiente. ¿A qué morir sin ningún fruto? El deber de la disciplina y del honor, ¿se extenderá hasta un sacrificio inútil? ¿No sería mejor abandonar el puesto, excusarse a los ojos del jefe con lo imperioso de la necesidad? «No, responde su corazón generoso; esto es cobardía que se cubre con el nombre de prudencia. ¿Qué dirían tus compañeros, qué tu jefe, qué cuantos te conocen? ¿La ignominia o la muerte? Pues la muerte, sin vacilar, la muerte.»

¿Se puede culpar esta reflexión con que el bravo oficial ha procurado sostenerse a sí mismo contra la tentación de cobardía? Ese deseo del honor, ese horror a la ignominia de pasar por cobarde, ¿no ha sido en él un sentimiento? Sí; pero un sentimiento noble, generoso, con cuya fuerza y ascendiente se ha fortalecido contra las asechanzas del miedo y ha cumplido su deber. Esa pasión, pues, dirigida a un objeto bueno ha producido un || resultado excelente, que tal vez sin ella no se hubiera conseguido: en aquellos momentos críticos, terribles, en que el estruendo del cañón, la gritería del enemigo cercano y los ayes de los camaradas moribundos comenzaban a introducir el espanto en su pecho, la razón enteramente sola tal vez hubiera sucumbido; pero ha llamado en su ayuda a una pasión más poderosa que el temor de la muerte: el sentimiento del honor, la vergüenza de parecer cobarde; y la razón ha triunfado, el deber se ha cumplido.

Llegada la orden de replegarse, el oficial se reúne a su cuerpo, habiendo perdido en el puesto fatal a casi todos sus soldados. «Ya le teníamos a usted por muerto, le dice chanceándose uno de sus amigos; no se habrá usted olvidado del parapeto.» El oficial se cree ultrajado, pide con calor una satisfacción, y a las pocas horas el burlón imprudente ha dejado de existir. El mismo sentimiento que poco antes impulsara a una acción heroica acaba de causar un asesinato.

El honor, la vergüenza de pasar por cobarde habían sostenido al valiente, hasta el punto de hacerle despreciar su vida; el honor, la vergüenza de pasar por cobarde han teñido sus manos con la sangre de un amigo imprudente. La pasión dirigida por la razón se elevó hasta el heroísmo; entregada a un ímpetu ciego se ha degradado hasta el crimen.

La emulación es un sentimiento poderoso, excelente preservativo contra la pereza, contra la cobardía y contra cuantas pasiones se ponen al ejercicio útil de nuestras facultades. De ella se aprovecha el maestro para estimular a los alumnos; de ella se sirve el padre de familia para refrenar las malas inclinaciones de alguno || de sus hijos; de ella se vale el capitán para obtener de sus subordinados constancia, valor, hazañas heroicas. El deseo de adelantar, de cumplir con el deber, de llevar a cabo grandes empresas; el doloroso pesar de no haber hecho de nuestra parte todo lo que podíamos y debíamos; el rubor de vernos excedidos por aquellos a quienes hubiéramos podido superar, son sentimientos muy justos, muy nobles, excelentes para hacernos avanzar en el camino del bien. En ellos no hay nada reprensible; ellos son el manantial de muchas acciones virtuosas, de resoluciones sublimes, de hazañas sorprendentes.

Pero si ese mismo sentimiento se exagera, el néctar aromático, dulce, confortador, se trueca en el humor mortífero que fluye de la boca de un reptil ponzoñoso, la emulación se hace envidia. El sentimiento en el fondo es el mismo, pero se ha llevado a un punto demasiado alto; el deseo de adelantar ha pasado a ser una sed abrasadora; el pesar de verse superado es ya un rencor contra el que supera, ya no hay aquella rivalidad que se hermanaba muy bien con la amistad más íntima, que procuraba suavizar la humillación del vencido prodigándole muestras de cariño y sinceras alabanzas por sus esfuerzos, que, contenta con haber conquistado el lauro, le escondía para no lastimar el amor propio de los demás; hay, sí, un verdadero despecho, hay una rabia, no por la falta de los adelantos propios, sino por la vista de los ajenos; hay un verdadero odio al que se aventaja; hay un vivo anhelo por rebajar el mérito de sus obras; hay maledicencia; hay el desdén con que se encubre un furor mal comprimido; hay la sonrisa sardónica, que apenas alcanza a disimular los tormentos del alma.

Nada más conforme a razón que aquel sentimiento || de la propia dignidad, que se exalta santamente cuando las pasiones brutales excitan a una acción vergonzosa, que recuerda al hombre lo sagrado de sus deberes y no le consiente deshonrarse faltando a ellos; aquel sentimiento que le inspira la actitud que le conviene tomar, según la posi-

ción que ocupa; aquel sentimiento que llena de majestad el semblante y modales del monarca, que da al rostro y maneras de un pontífice santa gravedad y unción augusta, que brilla en la mirada de fuego de un gran capitán y en su ademán resuelto, osado, imponente; aquel sentimiento que a la dicha no le permite alegría descompuesta, ni al infortunio abatimiento innoble, que señala la oportunidad de un prudente silencio o sugiere una palabra decorosa y firme, que deslinda la afabilidad de la nimia familiaridad, la franqueza del abandono, la naturalidad de los modales de una libertad grosera; aquel sentimiento, en fin, que vigoriza al hombre sin endurecerle, que le suaviza sin relajarle, que le hace flexible sin inconstancia y constante sin terquedad. Pero ese mismo sentimiento, si no está moderado y dirigido por la razón, se hace orgullo, el orgullo que hincha el corazón, enhiesta la frente, da a la fisonomía un aspecto ofensivo y a los modales una afectación entre irritante y ridícula; el orgullo que desvanece, que imposibilita para adelantar, que se suscita a sí propio obstáculos en la ejecución, que inspira grandes maldades, que provoca el aborrecimiento y el desprecio, que hace insufrible.

¿Qué sentimiento más razonable que el deseo de adquirir o conservar lo necesario para las atenciones propias y de aquellas personas de cuyo cuidado encargan el deber o el afecto? El previene contra la prodigalidad, aparta de los excesos, preserva de una vida licenciosa, || inspira amor a la sobriedad, templanza en todos los deseos, afición al trabajo. Pero este mismo sentimiento, llevado a la exageración, impone ayunos que Dios no acepta, frío en el invierno, calor en el verano, mal cuidado de la salud, abandono en las enfermedades; mortifica con privaciones a la familia, niega todo favor a los amigos, cierra la mano para los pobres, endurece cruelmente el corazón para toda clase de infortunios; atormenta con sospechas, temores, zozobras; prolonga las vigilias, engendra el insomnio; persigue y agita, con la aparición de espectros robadores, los breves momentos de sueño, haciendo que no pueda lograr descanso

... el rico avaro en el angosto lecho
y que sudando con terror despierte.

Véase, pues, con cuánta verdad he dicho que los mismos sentimientos buenos la exageración los hace malos; que el sentimiento por sí solo es una guía mal segura y a menudo peligrosa. La razón es quien debe dirigirle conforme a los eternos principios de la moral; la razón es quien debe encaminarle hasta en el terreno de la utilidad. Por esto jamás el hombre se ocupa demasiado del conocimiento de sí

mismo; ningún esfuerzo está de más para adquirir aquel criterio moral y acertado que nos enseña la verdad práctica, la verdad que debe presidir a todos los actos de nuestra vida. Proceder a la aventura, abandonarse ciegamente a las inspiraciones del corazón, es exponerse a mancharse con la inmoralidad y a cometer una serie de yerros que acaban por acarrear terribles infortunios. ||

§ 55.—La ciencia es muy útil a la práctica

En todo lo concerniente a objetos sometidos a leyes necesarias, claro es que el conocimiento de éstas ha de ser utilísimo, cuando no indispensable. De cuyo principio infiero que discurren muy mal los que, en tratándose de ejecutar, descuidan la ciencia y sólo se atienen a la práctica. La ciencia, si es verdaderamente digna de este nombre, se ocupa en el descubrimiento de las leyes que rigen la naturaleza, y así su ayuda ha de ser de la mayor importancia. Tenemos de esta verdad una irrefragable prueba en lo que ha sucedido en Europa de tres siglos a esta parte. Desde que se han cultivado las matemáticas y las ciencias naturales el progreso de las artes ha sido asombroso. En el siglo actual se están haciendo continuamente ingeniosos descubrimientos, y ¿qué son éstos sino otras tantas aplicaciones de la ciencia?

La rutina, que desdeña a la ciencia, muestra con semejante desdén un orgullo necio, hijo de la ignorancia. El hombre se distingue de los brutos animales por la razón con que le ha dotado el Autor de la naturaleza; y no querer emplear las luces del entendimiento para la dirección de las operaciones, aun las más sencillas, es mostrarse ingrato a la bondad del Criador. ¿Para qué se nos ha dado esa antorcha sino para aprovecharnos de ella en cuanto sea posible? Y si a ella se deben tan grandes concepciones científicas, ¿por qué no la hemos de consultar para que nos suministre reglas que nos guíen en la práctica? ||

Véase el atraso en que se encuentra la España en cuanto a desarrollo material, merced al descuido con que han sido miradas durante largo tiempo las ciencias naturales y exactas; comparémonos con las naciones que no han caído en este error, y nos será fácil palpar la diferencia. Verdad es que hay en las ciencias una parte meramente especulativa y que difícilmente puede conducir a resultados prácticos; sin embargo, es preciso no olvidar que aun esta parte, al parecer inútil y como si dijéramos de mero lujo, se liga muchas veces con otras que tienen inmediata relación con las artes. Por manera que su inutilidad es sólo aparente,

pues andando el tiempo se descubren consecuencias en que no se había reparado. La historia de las ciencias naturales y exactas nos ofrece abundantes pruebas de esta verdad. ¿Qué cosa más puramente especulativa y al parecer más estéril que las fracciones continuas? Y, no obstante, ellas sirvieron a Huygens para determinar las dimensiones de las ruedas dentadas en la construcción de su autómata planetario.

La práctica sin la teoría permanece estacionaria, o no adelanta sino con muchísima lentitud; pero, a su vez, la teoría sin la práctica fuera también infructuosa. La teoría no progresa ni se solida sin la observación, y la observación estriba en la práctica. ¿Qué sería la ciencia agrícola sin la experiencia del labrador?

Los que se destinan a la profesión de un arte deben, si es posible, estar preparados con los principios de la ciencia en que aquélla se funda. Los carpinteros, albañiles, maquinistas, saldrían sin duda más hábiles maestros si poseyesen los elementos de geometría y de mecánica, y los barnizadores, tintoreros y de otros oficios no || andarían tan a tientas en sus operaciones si no careciesen de las luces de la química. Si una gran parte del tiempo que se pierde miserablemente en la escuela y en casa, ocupándose en estudios inconducentes, se emplease en adquirir los conocimientos preparatorios acomodados a la carrera que se quiere emprender, los individuos, las familias y la sociedad reportarían por cierto mayor fruto de sus tareas y dispendios.

Bueno es que un joven sea literato; pero ¿de qué le servirá un brillante trozo de Walter Scott o de Víctor Hugo cuando, colocado al frente de un establecimiento, sea preciso conocer los defectos de una máquina, las ventajas o inconvenientes de un procedimiento, o adivinar el secreto con que en los países extranjeros se ha llegado a la perfección de un tinte? Al arquitecto, al ingeniero, ¿serán los artículos de política los que les enseñarán a construir un edificio con solidez, elegancia, aptitud y buen gusto, a formar atinadamente el plan de una carretera o canal, a dirigir las obras con inteligencia, a levantar una calzada o suspender un puente?

§ 56.—Inconvenientes de la universalidad

El saber es muy costoso y la vida muy breve, y, sin embargo, vemos con dolor que se desparraman las facultades del hombre hacia mil objetos diferentes, halagando a un tiempo la vanidad y la pereza. La vanidad, porque de esta suerte se adquiere la reputación de sabio; la pereza, porque es harto más trabajoso el fijarse sobre una materia y

dominarla que no el adquirir cuatro nociones generales sobre todos los ramos. ||

Se pondera de continuo las ventajas de la división del trabajo en la industria, y no se advierte que este principio es también aplicable a la ciencia. Son pocos los hombres nacidos con felices disposiciones para todo. Muchos que podrían ser una excelente *especialidad* dedicándose principal o exclusivamente a un ramo, se inutilizan miserablemente aspirando a la universalidad. Son incalculables los daños que de esto resultan a la sociedad y a los individuos, pues que se consumen estérilmente muchas fuerzas que bien aprovechadas y dirigidas habrían podido producir grandes bienes. Vaucanson y Watt hicieron prodigios en la mecánica, y es muy probable que se hubieran distinguido muy poco en las bellas artes y en la poesía; Lafontaine se inmortalizó con sus *Fábulas*, y metido a hombre de negocios hubiera sido de los más torpes: sabido es que en el trato de la sociedad parecía a veces estar falto de sentido común.

No negaré que unos conocimientos presten a otros grande auxilio, ni las ventajas que reporta una ciencia de las luces que le suministran otras, quizás de un orden totalmente distinto; pero repito que esto es para pocos y que la generalidad de los hombres debe dedicarse especialmente a un ramo.

Así en las ciencias como en las artes, lo que conviene es elegir con acierto la profesión; pero una vez escogida es preciso aplicarse a ella o principal o exclusivamente.

La abundancia de libros, de periódicos, de manuales, de enciclopedias, convida a estudiar un poco de todo: esta abundancia indica el gran caudal de conocimientos atesorados con el curso de los siglos y de que disfruta la edad presente; pero, en cambio, acarrea un mal muy || grave, y es que hace perder a muchos en intensidad lo que adquieren en extensión, y a no pocos les proporciona aparentar que saben de todo, cuando en realidad no saben nada.

Si la España ha de progresar de una manera real y positiva, es preciso que se acuda a remediar este abuso; que se encajonen, por decirlo así, los ingenios en sus respectivas carreras, y que, sin impedir la universalidad de conocimientos en los que de tanto sean capaces, se cuide que no falte en algunos la profundidad y en todos la suficiencia. La mayor parte de las profesiones demandan un hombre entero para ser desempeñadas cual conviene; si se olvida esta verdad, las fuerzas intelectuales se consumen lastimosamente sin producir resultado: como en una máquina mal construída se pierde gran parte del impulso por falta de buenos conductos que le dirijan y apliquen.

A quien reflexione sobre el movimiento intelectual de

nuestra patria en la época presente se le ofrece de bulto la causa de esa esterilidad que nos aflige, a pesar de una actividad siempre creciente. Las fuerzas se disipan, se pierden, porque no hay dirección; los ingenios marchan a la aventura, sin pensar adónde van; los que profesan con fruto una carrera la abandonan a la vista de otra que brinda con más ventajas, y la revolución, trastornando todos los papeles, haciendo del abogado un diplomático, del militar un político, del comerciante un hombre de gobierno, del juez un economista, de nada todo, aumenta el vértigo de las ideas y opone gravísimos obstáculos a todos los progresos. ||

§ 57.—Fuerza de la voluntad

El hombre tiene siempre un gran caudal de fuerzas sin emplear, y el secreto de hacer mucho es acertar a explotarse a sí mismo. Para convencerse de esta verdad basta considerar cuánto se multiplican las fuerzas del hombre que se halla en aprieto: su entendimiento es más capaz y penetrante, su corazón más osado y emprendedor, su cuerpo más vigoroso; y esto ¿por qué? ¿Se crean acaso nuevas fuerzas? No, ciertamente: sólo se despiertan, se ponen en acción, se aplican a un objeto determinado. ¿Y cómo se logra esto? El aprieto aguijonea la voluntad, y ésta despliega, por decirlo así, toda la plenitud de su poder: quiere el fin con intensidad y viveza, manda con energía a todas las facultades que trabajen por encontrar los medios a propósito y por emplearlos una vez encontrados; y el hombre se asombra de sentirse otro, de ser capaz de llevar a cabo lo que en circunstancias ordinarias le pareciera del todo imposible.

Lo que sucede en extremos apurados debe enseñarnos el modo de aprovechar y multiplicar nuestras fuerzas en el curso de los negocios comunes: regularmente, para lograr un fin lo que se necesita es *voluntad*, voluntad decidida, resuelta, firme, que marche a su objeto sin arredrarse por obstáculos ni fatigas. Las más de las veces no tenemos verdadera voluntad, sino veleidad; quisiéramos, mas no queremos; quisiéramos, si no fuese preciso salir de nuestra habitual pereza, arrostrar tal trabajo, superar tales obstáculos, pero no queremos alcanzar || el fin a tanta costa; empleamos con flojedad nuestras facultades y desfallecemos a la mitad del camino.

§ 58.—Firmeza de voluntad

La firmeza de voluntad es el secreto de llevar a cabo las empresas arduas; con esta firmeza comenzamos por dominarnos a nosotros mismos, primera condición para dominar los negocios. Todos experimentamos que en nosotros hay dos hombres: uno inteligente, activo, de pensamientos elevados, de deseos nobles, conformes a la razón, de proyectos arduos y grandiosos; otro torpe, soñoliento, de miras mezquinas, que se arrastra por el polvo cual inmundo reptil, que suda de angustia al pensar que se le hace preciso levantar la cabeza del suelo. Para el segundo no hay el recuerdo de ayer ni la previsión de mañana: no hay más que lo presente, el goce de ahora, lo demás no existe; para el primero hay la enseñanza de lo pasado y la vista del porvenir: hay otros intereses que los del momento, hay una vida demasiado anchurosa para limitarla a lo que afecta en este instante; para el segundo el hombre es un ser que siente y goza; para el primero el hombre es una criatura racional, a imagen y semejanza de Dios, que se desdeña de hundir su frente en el polvo, que la levanta con generosa altivez hacia el firmamento, que conoce toda su dignidad, que se penetra de la nobleza de su origen y destino, que alza su pensamiento sobre la región de las sensaciones, que prefiere al goce el deber.

Para todo adelanto sólido y estable conviene desarrollar || al hombre noble y sujetar y dirigir al innoble con la firmeza de la voluntad. Quien se ha dominado a sí mismo domina fácilmente el negocio y a los demás que en él toman parte. Porque es cierto que una voluntad firme y constante, ya por sí sola, y prescindiendo de las otras cualidades de quien la posea, ejerce poderoso ascendiente sobre los ánimos y los sojuzga y avasalla.

La terquedad es, sin duda, un mal gravísimo, porque nos lleva a desechar los consejos ajenos, aferrándonos en nuestro dictamen y resolución, contra las consideraciones de prudencia y justicia. De ella debemos precavernos cuidadosamente, porque, teniendo su raíz en el orgullo, es planta que fácilmente se desarrolla. Sin embargo, tal vez podría asegurarse que la terquedad no es tan común ni acarrea tantos daños como la inconstancia. Esta nos hace incapaces de llevar a cabo las empresas arduas y esteriliza nuestras facultades, dejándolas ociosas o aplicándolas sin cesar a objetos diferentes y no permitiendo que llegue a sazón el fruto de las tareas; ella nos hace retroceder a la vista del primer obstáculo y desfallecer al presentarse un riesgo o fatiga; ella nos pone a la merced de todas nuestras pasiones,

de todos los sucesos, de todas las personas que nos rodean; ella nos hace también tercos en el prurito de mudanza y nos hace desoír los consejos de la justicia, de la prudencia y hasta de nuestros más caros intereses.

Para lograr esta firmeza de voluntad y precaverse contra la inconstancia conviene formarse convicciones fijas, prescribirse un sistema de conducta, no obrar al acaso. Es cierto que la variedad de acontecimientos y circunstancias y la escasez de nuestra previsión nos obligan con frecuencia a modificar los planes concebidos; || pero esto no impide que podamos formarlos, no autoriza para entregarse ciegamente al curso de las cosas y marchar a la aventura. ¿Para qué se nos ha dado la razón sino para valernos de ella y emplearla como guía en nuestras acciones?

Téngase por cierto que quien recuerde estas observaciones, quien proceda con sistema, quien obre con premeditado designio, llevará siempre notable ventaja sobre los que se conduzcan de otra manera; si son sus auxiliares, naturalmente se los hallará puestos bajo sus órdenes y se verá constituído sin que ellos lo piensen ni él propio lo pretenda; si son sus adversarios o enemigos, los desbaratará, aun contando con menos recursos.

Conciencia tranquila, designio premeditado, voluntad firme; he aquí las condiciones para llevar a cabo las empresas. Esto exige sacrificios, es verdad; esto demanda que el hombre se venza a sí mismo, es cierto; esto supone mucho trabajo interior, no cabe duda; pero en lo intelectual, como en lo moral, como en lo físico, en lo temporal como en lo eterno, está ordenado que no alcanza la corona quien no arrostra la lucha.

§ 59.—Firmeza, energía, ímpetu

Voluntad firme no es lo mismo que voluntad enérgica, y mucho menos que voluntad impetuosa. Estas tres cualidades son muy diversas, no siempre se hallan reunidas, y no es raro que se excluyan recíprocamente. El ímpetu es producido por un acceso de pasión, es el movimiento de la voluntad arrastrada por la pasión, es || casi la pasión misma. Para la energía no basta un acceso momentáneo; es necesaria una pasión fuerte, pero sostenida por algún tiempo. En el ímpetu hay explosión, el tiro sale, mas el proyectil cae a poca distancia; en la energía hay explosión también, quizás no tan ruidosa, pero en cambio el proyectil silba gran trecho por los aires y alcanza un blanco muy distante. La firmeza no requiere ni uno ni otro; admite también pasión, frecuentemente la necesita, pero es una pasión cons-

tante, con dirección fija, sometida a regularidad. El ímpetu o destruye en un momento todos los obstáculos o se quebranta; la energía sostiene algo más la lucha, pero se quebranta también; la firmeza los remueve si puede; cuando no, los salva, da un rodeo, y si ni uno ni otro le es posible se para y espera.

Mas no debe creerse que esta firmeza no pueda tener en ciertos casos energía, ímpetu irresistible; después de esperar mucho, también se impacienta, y una resolución extrema es tanto más temible cuanto es más premeditada, más calculada. Esos hombres en apariencia fríos, pero que en realidad abrigan un fuego concentrado y comprimido, son formidables cuando llega el momento fatal y dicen: «Ahora»... Entonces clavan en el objeto su mirada encendida y se lanzan a él rápidos como el rayo, certeros como una flecha.

Las fuerzas morales son como las físicas: necesitan ser economizadas; los que a cada paso las prodigan las pierden; los que las reservan con prudente economía las tienen mayores en el momento oportuno. No son las voluntades más firmes las que chocan continuamente con todo; por el contrario, los muy impetuosos ceden cuando se les resiste, atacan cuando se cede. Los hombres || de voluntad más firme no suelen serlo para las cosas pequeñas; las miran con lástima, no las consideran dignas de un combate. Así, en el trato común son condescendientes, flexibles, desisten con facilidad, se prestan a lo que se quiere. Pero llegada la ocasión, sea por presentarse un negocio grande en que convenga desplegar las fuerzas, sea porque alguno de los pequeños haya sido llevado a un extremo tal en que no se pueda condescender más y sea necesario decir *Basta*, entonces no es más impetuoso el león, si se trata de atacar; no es más firme la roca, si se trata de resistir.

Esa fuerza de voluntad que da valor en el combate y fortaleza en el sufrimiento, que triunfa de todas las resistencias, que no retrocede por ningún obstáculo, que no se desalienta con el mal éxito ni se quebranta con los choques más rudos; esa voluntad que, según la oportunidad del momento, es fuego abrasador o frialdad aterradora; que, según conviene, pinta en el rostro formidable tempestad o una serenidad todavía más formidable; esa gran fuerza de voluntad que es hoy lo que era ayer, que será mañana lo que es hoy; esa gran fuerza de voluntad sin la que no es posible llevar a cabo arduas empresas que exijan dilatado tiempo; que es uno de los caracteres distintivos de los hombres que más se han señalado en los fastos de la humanidad, de los hombres que viven en los monumentos que han levantado, en las instituciones que han establecido, en

las revoluciones que han hecho o en los diques con que las han contenido; esa gran fuerza de voluntad que poseían los grandes conquistadores, los jefes de sectas, los descubridores de nuevos mundos, los inventores que consumieron su vida en busca de su invento, los políticos que con mano || de hierro amoldaron la sociedad a una nueva forma, imprimiéndola un sello que después de largos siglos no se ha borrado aún; esa fuerza de voluntad que hace de un humilde fraile un gran papa en Sixto V, un gran regente en Cisneros; esa fuerza de voluntad que, cual muro de bronce, detiene el protestantismo en la cumbre del Pirineo, que arroja sobre la Inglaterra una armada gigantesca y escucha impasible la nueva de su pérdida, que somete el Portugal, vence en San Quintín, levanta El Escorial, y que en el sombrío ángulo del monasterio contempla con ojos serenos la muerte cercana, mientras

> ... extraña agitación, tristes clamores,
> en el palacio de *Felipe* cunden,
> que por el claustro y población a un tiempo
> con angustiados ayes se difunden;

esa fuerza de voluntad, repito, necesita dos condiciones, o más bien resulta de la acción combinada de dos causas: una idea y un sentimiento. Una idea clara, viva, fija, poderosa, que absorba el entendimiento, ocupándole todo, llenándole todo. Un sentimiento fuerte, enérgico, dueño exclusivo del corazón y completamente subordinado a la idea. Si alguna de estas circunstancias falta, la voluntad flaquea, vacila.

Cuando la idea no tiene en su apoyo el sentimiento, la voluntad es floja; cuando el sentimiento no tiene en su apoyo la idea, la voluntad vacila, es inconstante. La idea es la luz que señala el camino; es más, es el punto luminoso que fascina, que atrae, que arrastra; el sentimiento es el impulso, es la fuerza que mueve, que lanza. ||

Cuando la idea no es viva, la atracción disminuye, la incertidumbre comienza, la voluntad es irresoluta; cuando la idea no es fija, cuando el punto luminoso muda de lugar, la voluntad anda mal segura; cuando la idea se deja ofuscar o reemplazar por otras, la voluntad muda de objetos, es voluble; y cuando el sentimiento no es bastante poderoso, cuando no está en proporción con la idea, el entendimiento la contempla con placer, con amor, quizás con entusiasmo, pero el alma no se halla con fuerzas para tanto; el vuelo no puede llegar allá; la voluntad no intenta nada, y si intenta se desanima y desfallece.

Es increíble lo que pueden esas fuerzas reunidas, y lo ex-

traño es que su poder no es sólo con respecto al que las tiene, sino que obra eficazmente sobre los que le rodean. El ascendiente que llega a ejercer sobre los demás un hombre de esta clase es superior a todo encarecimiento. Esa fuerza de voluntad, sostenida y dirigida por la fuerza de una idea, tiene algo de misterioso que parece revestir al hombre de un carácter superior y le da derecho al mando de sus semejantes: inspira una confianza sin límites, una obediencia ciega a todos los mandatos del héroe. Aun cuando sean desacertados, no se los cree tales, se considera que hay un plan secreto que no se concibe. «El sabe bien lo que hace», decían los soldados de Napoleón, y se arrojaban a la muerte.

Para los usos comunes de la vida no se necesitan estas cualidades en grado tan eminente; pero el poseerlas del modo que se adapte al talento, índole y posición del individuo es siempre muy útil y en algunos casos necesario. De esto dependen en gran parte las ventajas que unos llevan a otros en la buena dirección y acertado || manejo de los asuntos, pudiendo asegurarse que, quien esté enteramente falto de dichas cualidades será hombre de poco valer, incapaz de llevar a cabo ningún negocio importante. Para las grandes cosas es necesaria gran fuerza, para las pequeñas basta pequeña; pero todas han menester alguna. La diferencia está en la intensidad y en los objetos; mas no en la naturaleza de las facultades ni de su desarrollo. El hombre grande como el vulgar se dirigen por el pensamiento y se mueven por la voluntad y las pasiones. En ambos la fijeza de la idea y la fuerza del sentimiento son los dos principios que dan a la voluntad energía y firmeza. Las piedrecillas que arrebata el viento están sometidas a las mismas leyes que la masa de un planeta.

§ 60.—Conclusión y resumen

Criterio es un medio para conocer la verdad. La verdad en las cosas es la realidad. La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tales como son. La verdad en la voluntad es quererlas como es debido, conforme a las reglas de la sana moral. La verdad en la conducta es obrar por impulso de esta buena voluntad. La verdad en proponerse un fin es proponerse el fin conveniente y debido según las circunstancias. La verdad en la elección de los medios es elegir los que son conformes a la moral y mejor conducen al fin. Hay verdades de muchas clases, porque hay realidad de muchas clases. Hay también muchos modos de conocer la verdad. No todas las cosas se han de mirar de la misma manera, sino || del modo que cada una de ellas se ve mejor.

Al hombre le han sido dadas muchas facultades. Ninguna es inútil. Ninguna es intrínsecamente mala. La esterilidad o la malicia les vienen de nosotros, que las empleamos mal. Una buena lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre. Cuidar de la una y no de la otra es a veces esterilizar la segunda y, malograr la primera. El hombre es un mundo pequeño: sus facultades son muchas y muy diversas; necesita armonía, y no hay armonía sin atinada combinación, y no hay combinación atinada si cada cosa no está en su lugar, si no ejerce sus funciones o las suspende en el tiempo oportuno. Cuando el hombre deja sin acción alguna de sus facultades es un instrumento al que le faltan cuerdas; cuando las emplea mal es un instrumento destemplado. La razón es fría, pero ve claro: darle calor y no ofuscar su claridad; las pasiones son ciegas, pero dan fuerza: darles dirección y aprovecharse de su fuerza. El entendimiento, sometido a la verdad; la voluntad, sometida a la moral; las pasiones, sometidas al entendimiento y a la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia. En él la razón da luz, la imaginación pinta, el corazón vivifica, la religión diviniza. ||

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE TERCER VOLUMEN DE LAS «OBRAS COMPLETAS DE BALMES», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 7 DE DICIEMBRE DE 1948, VISPERA DE LA FESTIVIDAD DE LA INMACULADA CONCEPCION DE NUESTRA SEÑORA, EN LA IMPRENTA DE LOS TALLERES PENITENCIARIOS DE ALCALA DE HENARES

L A U S D E O V I R G I N I Q U E M A T R I




SICUT CERVUS AD FONTES
B.A.C.


SICUT CERVUS AD FONTES
B.A.C.